Valentin Mureşan

Trei teorii etice

- Kant, Mill, Hare -

Valentin Mureşan

Trei teorii etice

- Kant, Mill, Hare –

Cuprins

Cuvânt înainte

I: Immanuel Kant

1. Immanuel Kant şi metafizica moravurilor
2. Ce este o acțiune morală?
3. Lege morală obiectivă şi datorie
4. Formula principiului suprem al moralității
5. Aplicarea principiului suprem al moralității

II. John Stuart Mill

1. Utilitarismul lui John Stuart Mill
2. Tipuri de utilitarism. De ce fel este utilitarismul lui Mill?
3. Aplicarea teoriei lui Mill

III. Richard M. Hare

1. Teoria etică a lui Richard M. Hare
2. Meta-etica lui Hare: prescriptivismul universal
3. Etica normativă a lui R. M. Hare: cele două niveluri ale gândirii morale
4. Aplicarea teoriei lui R. M. Hare

În loc de încheiere:

Teoriile etice şi „etica aplicată”

Cuvânt înainte

Această carte prezintă într-o formă accesibilă trei mari teorii etice, teoriile lui I. Kant, J. S. Mill şi R. M. Hare. Într-un fel, ele au marcat etica secolelor al XVIII-lea, al XIX-lea şi al XX-lea, punând bazele deontolgismului etic modern, utilitarismului şi unei tentative de sinteză a lor.

„Într-o formă accesibilă" înseamnă că am simplificat atât de mult lucrurile încât expunerea să nu presupună o familiarizare prealabilă cu subiectul fără a risca, totuşi, să-i pierd pe autori pe drum. Acestea nu sunt lecţii de filosofie pentru copii. Nu e „Kant pentru copii", accesibil pentru *orice* persoană, dar în care nu-l mai regăsim pe Kant. Ele presupun un efort de lectură, măcar superficială, a textelor de bază şi un vocabular filosofic preliminar. Cu alte cuvinte, ele nu se adresează omului de rând, ci studenţilor de la Filosofie aflaţi în primul ciclu, profesorilor de filosofie din licee şi liceenilor dornici de filosofie. Tinerii, mai ales, vor să discute mai pretenţios pe aşa-zisele teme de „etică aplicată", cum sunt moralitatea avortului, a războiului, a eutanasiei, a brutalizării animalelor, a căsătoriei între homosexuali, a pornografiei etc. Trebuie spus că pentru a face *analize etice* pe asemenea teme e nevoie de asimilarea unui vocabular etic, de cunoaşterea marilor teorii morale. Altfel vom rămâne cu comentariile la nivelul bunului simţ comun.

Teoriile prezentate aici nu sunt oarecare; primele două sunt clasice şi au întemeiat cele mai influente curente etice moderne, kantianismul şi utilitarismul, considerate prin tradiţie ca opuse. A treia aparţine unui filosof al moralei de la Oxford care a încercat un lucru aparent imposibil: o sinteză *sui generis* a lor.

Două obiective prioritare pot fi urmărite de cititor: explicaţiile diferite pe care aceste teorii le dau fenomenului moral şi testele de evaluare morală pe care le furnizează. În fiecare caz în parte am ilustrat felul în care teoria poate fi aplicată la situaţii concrete exemplare. Fără studiul acestor teorii e greu de înţeles etica secolului nostru şi imposibil de priceput ce se ascunde în spatele diferitelor „instrumente etice" folosite în formele specializate ale „eticii aplicate".

Autorul

1. Immanuel Kant şi metafizica moravurilor

Immanuel Kant (1724-1804)[1] este considerat cel mai important filosof al erei moderne. Iar datorită exemplarității implicării sale în mişcarea iluministă i s-a mai spus şi „filosoful Luminării". Unii cred că personajul nostru a ajuns astăzi o simplă piesă de muzeu. Pe aceştia ar trebui să-i invităm să ne indice o singură carte importantă de filosofie morală sau politică actuală în care să nu se facă multiple trimiteri la Kant. Practic, e imposibil să studiezi azi filosofia morală, fie că e scrisă în Europa sau pe alte continente, fără să-l fi studiat înainte pe Kant. Mai mult decât atât: într-o societate românească în care se vorbeşte mult despre "postmodernism", dar care e tarată încă de multe trăsături pre-moderne, e sigur că mai avem ce învăța de la el. Pasajul de mai jos, altfel celebru, extras din studiul său „Ce este Luminarea?", ne spune ceva cu tâlc în acest sens:

> "*Luminarea este ieşirea omului din starea de minorat a cărei vină o poartă el însuşi.* Starea de minorat este neputința de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva. Te faci *tu însuți vinovat* de această stare atunci când cauza ei nu se află într-o lipsă a inteligenței, ci în lipsa fermității şi a curajului de a se sluji de ea fără a fi condus de altcineva. *Sapere aude*! Ai curajul să te serveşti de *propria* minte! Aceasta este deviza luminării".

Ceea ce ne spune Kant aici este că valoarea-ghid a mişcării politice şi culturale iluministe a fost aceea a *libertății*, a ieşirii omului de sub orice tutelă menită să-i dicteze *din afară* destinul, fie aceasta autoritatea abuzivă a instituțiilor statului, voința adesea discreționară a Bisericii ori bunul plac al monarhului absolut. Era un strigăt de revoltă împotriva autoritarismului ordinii politice şi spirituale medievale. Dacă suntem lucizi, nu

[1] Aceste lecții sunt focalizate pe lucrarea lui Kant *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Traducerea ei, adnotată şi însoțită de un comentariu avansat, se află în volumul I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

se poate să nu ne recunoaştem în acest scenariu istoric: ieşiți brusc de sub tutela unui regim totalitar, românii s-au trezit pe nepregătite sub dulcea povară a libertății care pretinde fiecăruia să devină propriul său stăpân şi să-şi gândească destinul cu propria minte. Sarcină nouă şi incomodă pentru un popor abia ajuns la maturitate politică. De unde greu descifrabilele „nostalgii". Starea de minorat a omului e aceea în care el acceptă sau chiar tânjeşte după a fi condus de alții, asistat de un stat atotputernic, protejat de un „tătuc" binevoitor şi înțelept, manipulat abil de diverşi formatori de opinie cu chipuri angelice, îndrumat de o elită intelectuală şi religioasă care deține monopolul moralei, lipsit de prea multă şi obositoare responsabilitate, pe scurt, e starea în care omul se complace în non-libertate. Dar să nu dăm vina pe alții, ne atrage atenția Kant; vina pentru perpetuarea acestei stări vegetale revine exclusiv celor ce o acceptă. Aşa încât aceştia ar fi cazul să se trezească. După un îndelungat ev mediu dominat de *ideologia supunerii*, modernii vin şi ne îndeamnă să adoptăm o atitudine contrară: suntem cu toții capabili să ştim ce avem de făcut şi de aceea a sosit vremea să ne conducem singuri; orice ingerință paternalistă a statului în sfera vieții private sau în unele sfere ale vieții publice nu mai e binevenită şi trebuie *limitată* într-o măsură rezonabilă. După secole de „morală a supunerii", cum a fost morala antică şi cea medievală, a supunerii față de voința lui Dumnezeu sau a stăpânilor laici, ni se propune acum un prototip al „omului modern", al omului *liber*, aflat numai sub tutela *propriei sale rațiuni*. Acesta e omul *capabil să se guverneze singur*, opus modelului creştin al omului prin natură păcătos şi ca atare funciarmente inapt să-şi croiască el însuşi destinul; cu alte cuvinte, e omul **autonom**. Ideea „autonomiei", originar politică şi strâns legată de cea de "libertate" (un stat autonom e acela care e liber să-şi dea singur legile şi să se autoguverneze conform lor), i-a fost foarte apropiată lui Kant – profesorul implicat direct în lupta pentru recunoaşterea *autonomiei universitare* şi a libertății academice, adică a dreptului profesorilor din universitate de a-şi gândi singuri programele şi manualele, de a nu fi îngrădiți din rațiuni politice şi religioase în exprimarea publică a opiniilor lor. Într-un stat prusac organizat după un regim politic absolutist aceste drepturi erau departe de a fi recunoscute. Reacționând la această stare de fapt, în loc să mai accepte că omul obişnuit trebuie să fie îndrumat pas cu pas de instituții pe calea „adevăratei" credințe şi a adevăratei morale (cu „manualele pentru confesori şi penitenți" într-o mână şi cu biciul deasupra capului),[2] iluminiştii lansează acum ideea unui om capabil să se autoguverneze şi căruia trebuie să i se recunoască un spațiu individual şi social privilegiat în care fiecare să-şi poată gândi *singur* opțiunile şi angajamentele morale, dar şi pe cele religioase ori politice (ce religie să adopte sau ce conducere politică să aleagă), fără ca Biserica sau instituțiile statului să mai aibă dreptul să intervină în vreun fel.

[2] În secolul al XVI-lea spovedania devenise în tot mai multe țări *obligatorie* şi era folosită ca mijloc de control politic. Îndrumarea credincioşilor catolici de către cler în problemele de conştiință pe care le întâmpinau (utilizând manualele de cazuistică pentru a evita „erorile" de interpretare) era considerată necesară deoarece legea naturală (universală) era prezentată ca fiind atât de complicată încât nu poate fi descifrată „decât de înțelepți" pentru uzul omului de rând; acest efort de descifrare a legii divine ar demonstra o dată în plus, susținea Toma din Aquino, că noi nu ne autoguvernăm moral, ci suntem *supuşii* unei ființe superioare.

Prusia orientală şi capitala ei, Königsberg

Nu e aşadar întâmplător că reforma morală preconizată de Kant a purtat pecetea frământărilor politice ale epocii şi țării sale iar etica sa a fost numită o „etică a autonomiei", adică una în care valoarea morală definitorie pentru om era chiar aceea care se pregătea să răstoarne vechea ordine axiologică a Occidentului – „autonomia", capacitatea de autoguvernare a omului exclusiv sub regulile propriei rațiuni. Spre deosebire de felul în care a fost tratat până acum, iluminiştii cer ca omul să fie privit ca ființă autonomă căci această calitate este cea care justifică ideea de libertate morală, dar mai ales de libertate politică şi economică. Liberalismul politic s-a născut de altfel împreună cu morala autonomiei. Spre deosebire de etica aristocratică a evului mediu, cea a iluministului Kant ne îndeamnă să credem că obligațiile morale nu decurg din situația socială ori din rang, ci exclusiv din statutul nostru de ființe *raționale*; iar ca ființe raționale suntem cu toții *egali* între noi. A-i recunoaşte omului statutul de ființă autonomă înseamnă a-i recunoaşte *dreptul de a decide pentru sine*, dreptul de a-şi alege fără îngrădiri scopurile în viață şi a acționa pentru materializarea lor. Nu stăpânul stabileşte ceea ce trebuie să fac, precum în relația dintre nobil şi şerb; nu preotul confesor îmi dă direcția morală, ca în tradiția medievală a Bisericii, ci singur o decid; nu ministrul împăratului stabileşte ceea ce predau ca dascăl, ci corpul profesoral al universității decide, respectând total libertatea de opinie a profesorului cu excepția cazurilor când se aduc prejudicii altora.

Opusul moralei autonomiei e ceea ce Kant numeşte morala **heteronomiei**, o morală având în centru ideea de *om supus*, incapabil să-şi dea singur legile morale şi să-şi explice temeiurile lor – motiv pentru care are nevoie de confesori şi de îndrumători (preoții), ca şi de pedepse aspre pentru a respecta legea (singurele „argumente" pe care le înțelege). Aceste legi morale îi vin aşadar *de la alții*, de pildă de la Dumnezeu, prin

intermediul Bisericii, sau de la o elită intelectuală ce ar poseda doar ea monopolul moralității („etica perfecțiunii” a lui Leibniz şi Wolff), masa cetățenilor de rând nefiind considerată capabilă de gândire morală. Omul care nu e tratat ca o ființă autonomă are nevoie de alții care să decidă pentru el. Kant însuşi mărturiseşte că, fiind un om dedicat cercetării ştiințifice şi filosofice, a fost mult timp convins de prioritatea morală a elitelor intelectuale ca elite îndrumătoare, de faptul că un înalt statut intelectual constituie pentru om valoarea definitorie - "umanitatea" sa - temeiul pentru care el trebuie respectat la superlativ şi de care numai elitele intelectuale se bucură, nu "masa ignorantă". Dar, citindu-l pe Rousseau, această "prejudecată oarbă" i-a dispărut treptat, el învățând să respecte "ființele umane ca atare", fără nici o discriminare, şi să înțeleagă faptul că sistemul drepturilor omului poate fi mai bine întemeiat în acest fel, recunoscând egalitatea morală a indivizilor. Puternicele convingeri egalitariste ale lui Kant erau tipice pentru intelectualii luminați ai vremii şi în flagrant contrast cu morala elitistă a cercurilor politice conservatoare. Desigur, oamenii nu sunt egali între ei pentru că ar avea acelaşi comportament moral - omul fiind departe de a fi o ființă morală perfectă - dar putem presupune că fiecare dintre noi posedă aceeaşi *capacitate* de a fi moral, chiar dacă la unii ea se manifestă mai greu iar la alții mai uşor.

Pentru Kant, aşadar, morala nu înseamnă *supunere* la legile arbitrare ale unei voințe exterioare şi impenetrabile, ci respectarea deliberată a legilor morale ale *propriei rațiuni*. Aceasta nu înseamnă că morala ar deveni relativă la fiecare minte rațională, căci rațiunea de care vorbeşte Kant e una pe care el presupune că o posedă, la fel, *orice* persoană dezvoltată normal din punct de vedere mental. Etica iluministă a lui Kant e o ilustrare a sloganului vremii că a sosit timpul ca omul să devină valoarea supremă pentru om – slogan ce poate fi uşor recunoscut în celebrul său „principiu al respectului demnității umane”. A acționa autonom înseamnă a acționa sub influența unor valori raționale interne, care sunt universal umane şi la care subscrii liber pentru că sunt *ale tale*. A acționa heteronom înseamnă a acționa sub influența unor forțe şi obligații externe.

Kant s-a născut la Königsberg, capitala regatului Prusiei orientale, un oraş prosper, cu o istorie tumultoasă. Astăzi se numeşte Kaliningrad şi e o enclavă la Marea Baltică a Rusiei post-sovietice. Personajul nostru a trăit o viață austeră de profesor la Universitatea Albertină din acest oraş, fondată în 1544 de Albert, primul duce al Prusiei, ca aşezământ de învățământ lutheran. Nu a părăsit niciodată oraşul de baştină.

An 18th-century view of Königsberg, the city where Kant was born, lived, and died. At no time did the philosopher travel farther than 50 miles from his home. (Bibliothèque Nationale, Paris)

Königsbergul în vremea lui Kant; un oraş prosper, cu vreo cincizeci de mii de locuitori

Avea o casă cu etaj, nu departe de castelul regal, iar în perioada în care era doar colaborator al universității îşi organizase la parter o sală de curs unde veneau studenții săi, dar şi un numeros public din oraş, contra unei taxe.

Königsberg, with Kant's house in the front/left and the castle in the background

Kants Haus am Prinzessinnenplatz um 1642

Casa lui Kant cu sala de lecții la parter; aici a predat şi cursuri de arta fortificațiilor pentru militari. În spate, castelul regal.

Era extrem de matinal şi îşi făcuse un obicei din a invita la prânz prieteni din oraş sau colegi de universitate, cu care discuta treburi politice, universitare, evenimente europene sau noutăți ştiințifice şi tehnice, dar niciodată propria sa filosofie.

Celebrele mese de prânz ale lui Kant (exact la ora unu) cu cinci până la opt invitați: prima conversație era despre vreme; apoi, politică locală.

A studiat şi a fost profesor la universitatea din Königsberg. A fost crescut şi educat în spiritul moralei protestante (pietiste) care se caracteriza mai cu seamă prin două trăsături distinctive: accentuarea caracterului *absolut*, sfânt, de neocolit al datoriilor morale, cu deosebire al datoriilor religioase, dar şi al celor legate de muncă, (*omul cu principii* e arhetipul omului moral pe care l-a cultivat Kant) şi, pe de altă parte, prioritatea dată curăţeniei sufleteşti, *intenţiei bune*, în raport cu fapta: e important nu atât ce faci de ochii lumii, faptele pot fi înşelătoare, cât dacă ai făcut ceea ce ai făcut cu bună credință. A fi moral înseamnă, în acest sens popular, a-ți face fără nici o ezitare datoria dictată de propria conştiință şi a veghea zilnic la puritatea conştiinței tale; a face față cu succes tentațiilor corupătoare ale poftelor trupeşti şi înclinațiilor stârnite de atracțiile vieții în societate.[3] Ambele aceste trăsături - pe care a încercat să le exemplifice în viața sa privată - vor fi absorbite *sui generis* în teoria sa etică (nereligioasă): prima, sub forma

[3] "Acțiunile cărnii reprezintă depravare, impuritate, destrăbălare, idolatrie, vrăjitorie, ură, ceartă, gelozie, nebunie, dispute, disensiuni, sciziuni, pofte, orgii, chefuri şi alte lucruri asemănătoare" (Pavel, *Epistola către Galateni*); "Distrugeți-vă membrele pământeşti: depravarea, impuritatea, pasiunea, pofta excesivă, precum şi cupiditatea, care este idolatrie" (*Epistola către Coloseni*). Luther spunea că „Dumnezeu nu vrea ca noi să-i împlinim poruncile în chip mecanic", adică nu din tot sufletul. Doar faptele nu sunt de ajuns pentru mântuire, mai trebuie ca ele să fie motivate de o „bună-voință", de o intenție curată; aceasta este garanția valorii lor morale.

absolutismului datoriilor morale, opus aşa-numitului relativism etic (omorul e omor şi e rău, nu se poate ca el să fie rău la noi şi bun la alte popoare - zicea Kant); a doua, sub forma caracterului *neconsecinţionist* (deontologist) al teoriei sale etice. Din perspectiva acesteia din urmă, nu consecinţele bune sau rele ale acţiunii contează în evaluarea ei morală, ci dacă persoana care acţionează respectă sau nu o datorie dictată de raţiune şi o face nu din cauza fricii de pedeapsă (care e o consecinţă posibilă), ci pur şi simplu pentru că *aşa îi dictează conştiinţa*.

Prima trăsătură – absolutismul universalist – a fost încurajată, probabil, de doctrina creştină a *legii naturale*, originată la filosofii stoici. E vorba de credinţa că în domeniul dreptului şi moralei există „legi naturale", adică norme de comportament universale, valabile pentru toţi oamenii, pretutindeni. După Toma din Aquino, ele nu sunt produsul omului, ci „sunt promulgate de cel ce are în grijă comunitatea", adică Dumnezeu. A fi un om virtuos înseamnă a-ţi forma deprinderea „supunerii" faţă de legile naturale care sunt reflexul legilor divinităţii. Cicero gândea legea naturală ca expresie a „raţiunii drepte, prezentă în toţi oamenii, aceeaşi, eternă".

Dar universalismul moral al lui Kant are a face mai ales cu moda ştiinţifică a zilei, anume *ştiinţa newtoniană*. Fizica matematică a lui Newton a reprezentat, timp de câteva secole, modelul necontestat al oricărei forme mature de ştiinţă. Filosofia *teoretică* a lui Kant, conţinută în lucrarea sa *Critica raţiunii pure*, e o încercare de a explica felul în care e posibilă o astfel de cunoaştere – anume una ce întemeiază legile probabile ale fizicii empirice tradiţionale pe principii *absolute*, care sunt non-empirice (sau *a priori*), edificând în acest fel o construcţie teoretică solidă. Imitându-l pe Newton, Kant a intenţionat să arate că şi în domeniul eticii e posibil aşa ceva: că etica *empirică*, adică aceea care e generalizată din observarea tradiţiilor morale ale diferitelor comunităţi umane (e.g. etica teologică, antropologia sau sociologia morale, psihologia morală), poate aspira la statutul de *ştiinţă teoretică*, deci poate fi fundamentată într-o manieră *a priori* (pur raţional, fără nici un apel la empirie, la datele furnizate de simţuri). Pentru a înţelege originile şi originalitatea acestei convingeri, ar fi utilă o scurtă incursiune în chestiunea structurii administrative a universităţii din vremea lui Kant.

În regimul autoritarist, ne-liber, al regelui prusac Friederich al II-lea cel Mare (1740-1786), la Universitatea din Königsberg se preda după manuale oficiale, aprobate de minister, toate opiniile politice şi religioase ale dascălilor fiind cenzurate de oficialităţi. Kant a predat în acest fel numeroase cursuri ştiinţifice şi filosofice şi a intrat la un moment dat în conflict cu autorităţile. Etica o preda după manualele lui A. Baumgarten, adăugând totuşi la fiecare curs tot mai multe reflecţii critice proprii. Aşa a luat naştere treptat propria sa teorie etică. În prelungirea unei tradiţii medievale, universitatea avea patru facultăţi, trei „superioare" (vocaţionale), anume drept, medicină şi teologie şi una „inferioară" (care asigura pregătirea de bază a viitorilor specialişti), anume "facultatea de filosofie" (care cuprindea toate disciplinele liberale, de la istorie şi geografie la filologie, ştiinţele naturii şi metafizică). Kant aparţinea facultăţii de filosofie, structurată la rându-i în două departamente: cel de „ştiinţe istorice" sau empirice (geografie, istorie, filologie, partea empirică a fizicii etc.) şi cel de „ştiinţe pur raţionale" (matematica necesară ştiinţelor naturii, logică, fizică teoretică sau „pură" numită şi „metafizica naturii"). Kant ţinea de acest din urmă departament, deşi a predat şi discipline empirice.

Vechea clădire a Universității Albertine din Kőnigsberg în care a predat Kant. În spate, Domul.

Domina pe atunci punctul de vedere, pe care-l întâlnim într-un fel şi azi, că între fizicianul experimentalist şi cel teoretician există o diferență fundamentală: o pregătire diferită, abilități diferite, țeluri diferite, metode diferite etc. Prin urmare, avem nevoie de oameni diferiți pentru aceste două îndeletniciri, de unde şi diviziunea între cele două catedre. În acelaşi timp, Newton a arătat că fizica experimentală sau empirică, rezultată din observații, experimente şi măsurători (care sunt numai adevăruri probabile şi relative la contextele în care s-au operat observațiile, nefiind siguri că data viitoare sau în alt loc lucrurile se vor petrece la fel) poate fi reconstruită sub forma unei *teorii* bazate pe un fundament cert, absolut, care nu poate fi, prin urmare, decât un fundament non-empiric (altfel spus „pur", în sens de *pur rațional*), unul format din principii *matematice* non-relative, care sunt inventate liber de rațiunea umană (principiile non-inductive ale fizicii matematice newtoniene). De pildă, principiul inerției e un asemenea principiu *ideal*, care nu descrie o realitate observabilă, căci nu putem *vedea* vreun corp care-şi menține la infinit starea de mişcare inițială decât dacă îl *gândim* ca pe un abstract „punct material" aflat într-un spațiu geometric *idealizat*. Lumea fizică *reală* e însă diferită de spațiul geometric idealizat, căci e plină forțe, de accidente şi de abateri de la legea *matematică* a naturii, care e pur rațională. În opiniile lui Newton şi Kant, fizica empirică nu poate exista ca teorie fără fizica pură tot aşa cum geodezia empirică nu poate exista fără geometria

plană - care e matematică pură. În mod analog, va susține profesorul de la Kőnigsberg, etica empirică nu poate exista fără *etica pură* (numită de el „metafizica moravurilor"). Toată lumea era de acord că trebuie să avem specialişti în geometrie plană, ca şi specialişti în geodezie, după cum începuse să devină de acord că trebuie să avem specialişti în fizică experimentală, ca şi specialişti în fundamentele *a priori* ale fizicii experimentale. De acest din urmă subiect se ocupau cei ce predau în universitate „fizica pură", numită şi „metafizica naturii". Kant a predat el însuşi în repetate rânduri această materie şi se pare că a primit sarcina didactică de a încerca să construiască, prin analogie, şi o "metafizică a moravurilor", o disciplină nouă, menită să fundamenteze *a priori* dreptul şi etica. Primul său răspuns sistematic la această provocare academică a fost lucrarea *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785). Într-unul din cursurile sale el îşi justifica demersul astfel:

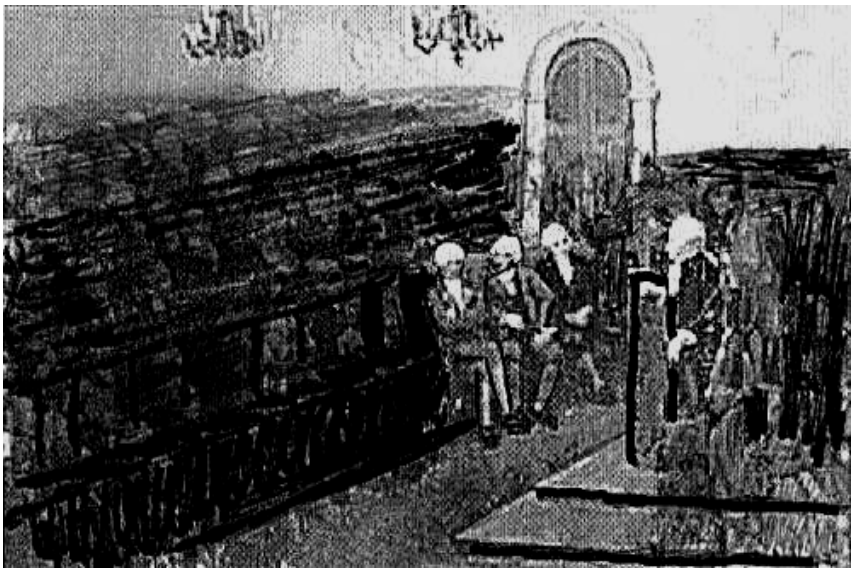
> „Etica poate să propună legi ale moralității care sunt îngăduitoare şi adaptate slăbiciunilor naturii umane. Ea se poate arăta pe placul ființei umane cerând acesteia numai atât cât poate da. Dar pe de altă parte, etica poate fi şi riguroasă şi să ceară cea mai înaltă perfecțiune umană. Legea morală ... nu trebuie să fie îngăduitoare şi să se adapteze slăbiciunilor omenești, căci ea conține norma perfecțiunii umane. Dar norma trebuie să fie exactă şi riguroasă - geometria, de exemplu, formulează reguli care sunt stricte; ea nu ia în seamă dacă o ființă umană le poate respecta în practică sau nu. ... Cum şi etica propune reguli care sunt menite a fi un ghid al acțiunilor noastre, ele nu trebuie adaptate capacităților omenești, ci trebuie să arate ceea ce este moralmente necesar. O etică îngăduitoare înseamnă ruina perfecțiunii ființei umane. Legea morală trebuie să fie *pură*".

Cu alte cuvinte, putem să ne mulțumim cu etica empirică, ce justifică multe slăbiciuni ale naturii umane şi *descrie* moravurile drepte sau strâmbe ale diferitelor societăți; dar asta e prea puțin. Avem nevoie şi aici, iar acest lucru este posibil, de o etică pură, *a priori*, care să dea *norma ideală* eticii empirice, care să ne spună ce *trebuie* să facem ca ființe morale (chiar dacă nu facem niciodată asta) şi nu să descrie ceea ce se întâmplă să facem efectiv – căci ființa umană nu face necesarmente ceea ce trebuie să facă, adică ceea ce este bine moral.

Predând în tinerețe după manualul lui Baumgarten, Kant pleca de la discutarea principiilor generale ale eticii şi ajungea la teme de etică aplicată care atrăgeau un mare număr de auditori: morala impulsului sexual, despre bogăție şi avariție, despre prietenie, despre datoriile noastre față de animale, despre destinul omului etc. Sala de conferințe era plină iar publicul pleca încântat. Profesorul era un fel de vedetă a oraşului, arătat cu degetul de trecători şi vizitat de străini.

Kant în sala de curs

Dar după 1780, când apar primele sale opere originale, marile sale lucrări intitulate „Critici”, pentru care autorul a rămas în istoria filosofiei (acum începe perioada numită „critică”), lucrări înalt teoretice, supersofisticate, dar indiscutabil obscure, publicul larg l-a abandonat încetul cu încetul, puțini fiind cei dispuși să-și bată capul cu asemenea complicații metafizice care nu păreau să ducă la nimic concret. Sala de conferința s-a golit... Și Newton era nevoit uneori să plece acasă din lipsă de studenți care găseau cursurile sale plictisitoare.



Sala de conferințe s-a golit ...

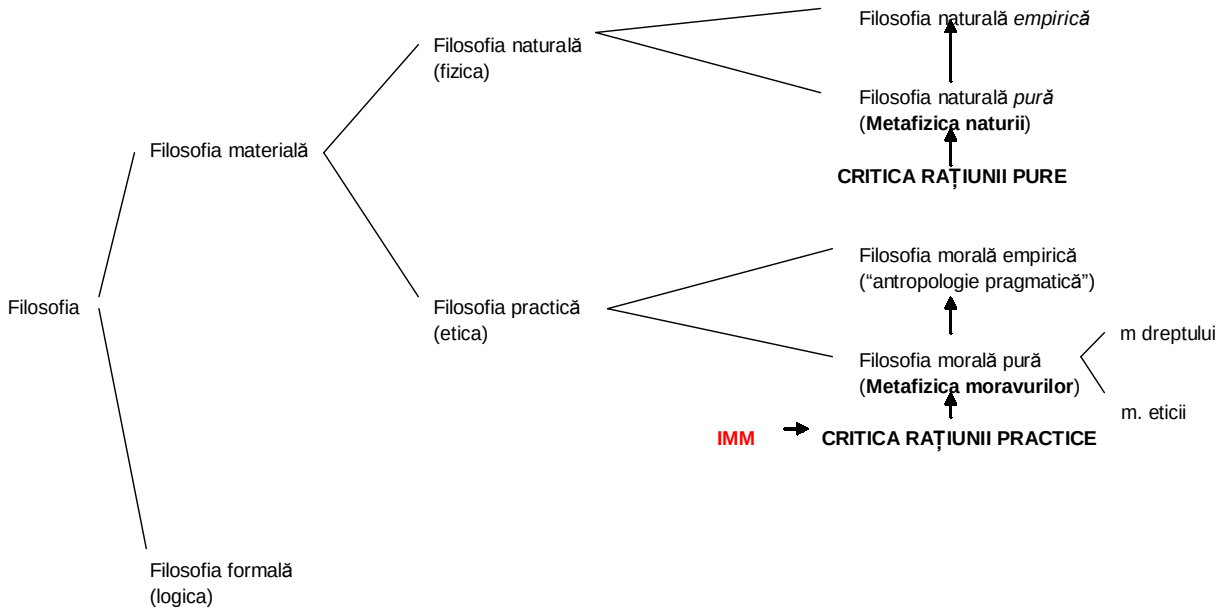
Iată principalele opere originale și „indigeste” ale lui Kant, mai cu seamă din sfera filosofiei morale:

(1781 - *Critica raţiunii pure*).
(1783 - *Prolegomene la orice metafizică viitoare).*
1785 - *Întemeierea metafizicii moravurilor*.
1788 - *Critica raţiunii practice*.
1797 - *Metafizica moravurilor*.
1798 - *Antropologia din punct de vedere pragmatic*.

Critica raţiunii pure e un tratat de "filosofie teoretică" destinat analizei condiţiilor de posibilitate ale unei cunoaşteri *a priori* aşa cum o avem în domeniile matematicii pure şi fizicii pure ; dar ea conţine în schiţă multe elemente de filosofie morală. *Prolegomene* e un fel de compendiu al acestei prime « critici » şi o încercare de clarificare a tezelor sale în faţa acuzelor de obscuritate venite de la colegi. *Întemeierea metafizicii moravurilor* deschide seria marilor opere kantiene de « filosofie practică » , adică acelea destinate explicării acţiunii umane raţionale, mai cu seamă din domeniul dreptului şi moralei. Celelalte două lucrări sunt tentativele lui Kant de edificare sistematică a unei *etici pure*, numită de el « metafizica moravurilor ». Iar *Antropologia* e cursul său de « etică empirică ».

Pentru că scopul nostru este discutarea eticii lui Kant prin prisma lucrării *Întemeierea metafizicii moravurilor*, vom încerca să stabilim acum locul acestei opere în sistemul filosofiei kantiene. Textul *Întemeierii* începe cu o reluare a diviziunii antice a filosofiei în fizică, etică şi logică. Mai departe, autorul caută criteriul acestei diviziuni : filosofia, în orice formă a ei, este o cunoaştere raţională prin legi, iar cunoaşterea raţională prin legi se referă fie la un obiect (sau « materie »), fie doar la « forma » generală a gândirii valabilă pentru orice tip de obiect – de unde diviziunea în « filosofie materială » şi « filosofie formală ».

Sistemul filosofiei kantiene (Pref. 1-5)

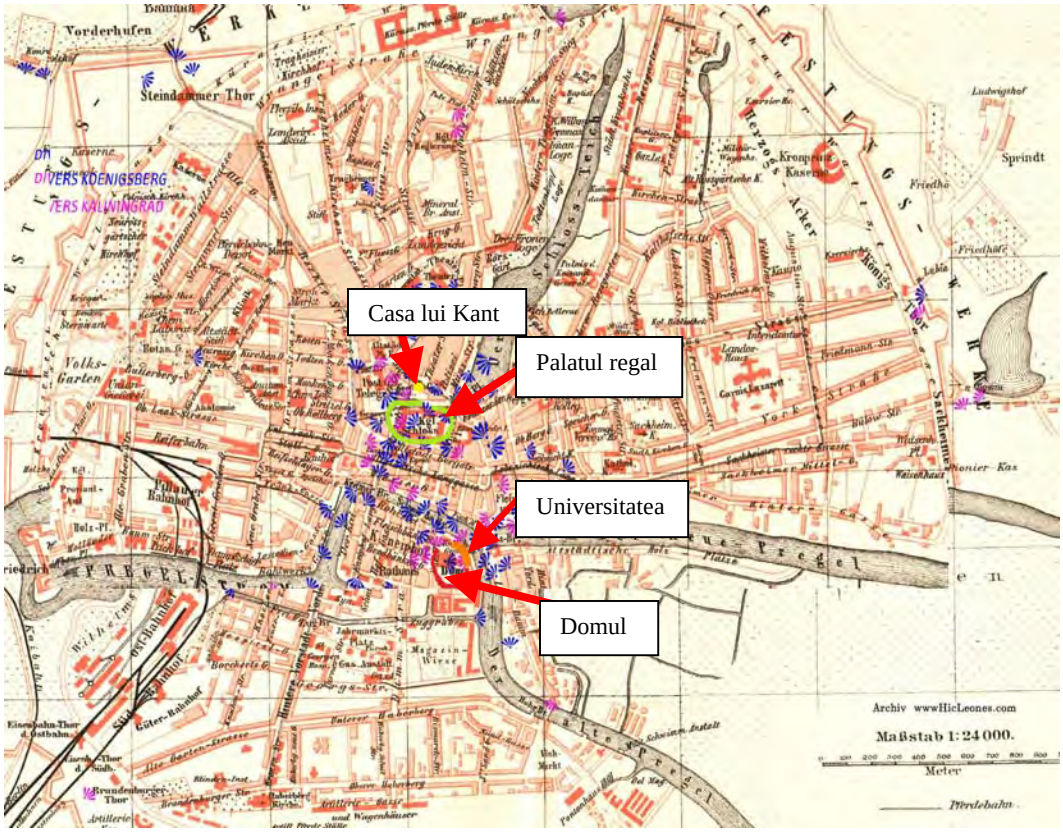


Prin « **filosofie formală** » Kant înțelege logica formală, logica aristotelică. Aceasta studiază legile intelectului, abstracție făcând de orice obiect ; în logică ne interesează numai așa-zisa « formă logică» a raționamentelor, nu conținutul propozițiilor care intervin (ce spun ele despre fapte). De aceea în logică lucrăm cu *variabile*, adică numai cu « forma » cuvintelor şi propozițiilor. Legile logicii sunt valabile pentru orice propoziții concrete.

« **Filosofia materială** » e studiul rațional al legilor la care sunt supuse diverse *obiecte* sau *materii* (e.g. corpurile fizice, acțiunile umane) ; ea e o explicație nomică (i.e. prin legi) a lumii fizice şi a lumii « practice ». Kant înțelege prin « **practic** » tot ceea ce ține de *voință* : acțiunile morale, juridice, politice, religioase etc. Subzistă aici punctul de vedere newtonian, larg împărtăşit în epocă, după care totul e guvernat de « legi » (sau, cum le mai spune Kant, « reguli ») şi poate fi explicat prin legi : ploaia cade conform legilor gravitației, conştiința morală funcționează după legile sau regulile voinței.

În funcție de genul de obiecte la care se aplică, filosofia materială se divide în « **filosofie naturală** » (sau « fizică ») şi « **filosofie practică** » (sau « etică »). Filosofia

naturală e studiul legilor cu privire la obiectele *naturale*. Filosofia practică e studiul legilor privitoare la *voință* şi la acțiunile determinate de ea.



Harta Königsbergului

Filosofia naturală e, la rându-i, empirică şi pură. « Filosofia naturală empirică » sau « **fizica empirică** » studiază legile fizice (fiind empirice sunt probabile, incerte) obținute prin generalizări inductive din observații, e.g. legile lui Kepler. « Filosofia naturală pură » sau « **fizica pură** » sau « **metafizica naturii** » studiază sistemul legilor non-empirice ale naturii (deci care sunt « necesare şi universale »), obținute din rațiunea pură, în mod complet *a priori* (fără nici un apel la simțuri). Ea e privită ca baza *a priori* a fizicii experimentale, ca fundamentul cert al ştiinței naturii şi e conținută în lucrarea lui Kant *Fundamentele metafizice ale ştiinței naturii.* Ceea ce se studia în universitate sub acest nume erau principiile fizicii matematice ale lui Newton, principiul cauzalității, principiul uniformității naturii, matematica subiacentă fizicii etc.

Aşa-zisa « **critică a rațiunii pure** », conținută în lucrarea cu acelaşi titlu, este o invenție kantiană care a revoluționat metafizica : un studiu fundațional, de natură epistemologică, a condițiilor de posibilitate ale cunoaşterii *a priori* a naturii aşa cum era aceasta ilustrată de fizica matematică newtoniană. Lucrarea era îndreptată programatic împotriva dogmei empiriste că orice cunoaştere a naturii e empirică şi probabilă, adică provenită în ultimă instanță din simțuri. Cum sunt posibile adevărurile necesare şi

universale, deci *a priori*, în fizică ? – iată una dintre întrebările centrale ale criticii raţiunii pure.

Filosofia practică sau etica poate fi şi ea empirică sau pură. « **Filosofia practică empirică** » (e.g. « antropologia » sau psihologia empirică a comportamentului moral) e studiul regulilor morale empirice, variabile, regăsibile în diferite comunităţi umane sau studiul factorilor empirici care determină acţiunea morală. Eticile teologice, cercetările de sociologie sau psihologie morală etc. sunt exemple de filosofie practică empirică.

« **Filosofia practică pură** » sau « etica pură » sau « metafizica moravurilor » este studiul sistemului legilor necesare şi universale, deci *a priori*, ale voinţei şi acţiunilor morale în genere. Obiectul ei de studiu nu e morala germanului, a eschimosului sau a indianului, ci legile morale *universale* ale « omului în genere », abstracţie făcând de etnie, cultură, gen etc. Ea vrea să fie baza *a priori*, certă a eticii empirice, aşa cum geometria plană e baza certă, *a priori* a geodeziei empirice. Metafizica moravurilor se divide în « metafizica dreptului » (legile juridice ne sunt aplicate din *exterior*, de instituţiile juridice) şi « metafizica eticii » (legile etice sunt auto-date de conştiinţa noastră morală).

Aşa-zisa « **critică a raţiunii practice** », conţinută în lucrarea cu acelaşi titlu, e un studiu al condiţiilor de posibilitate ale legilor morale necesare şi universale (a priori), nerelative la diferite culturi, deci valabile pentru orice om, chiar pentru orice fiinţă raţională, umană sau nu. Ea furnizează temeiul şi justificarea posibilităţii unei metafizici a moravurilor.

La Kant, termenul "metafizică" are un sens *sui generis*: critica facultăţii raţiunii (teoretice şi practice) cu privire la cunoaşterea sa pură, *a priori*, şi sistemul legilor obţinute în acest fel din raţiunea pură. Lucrări cum sunt *Fundamentele metafizice ale ştiinţei naturii, Metafizica moravurilor, Critica raţiunii pure* şi *Critica raţiunii practice* cuprind metafizica lui Kant.

În fine, ***Întemeierea metafizicii moravurilor***, e lucrarea care lansează şi schiţează proiectul unei metafizici a moravurilor, cu aplecare deosebită spre tema identificării unui principiu suprem al moralităţii cu caracter *a priori*, un fel de principiu newtonian al eticii empirice. O altă concluzie preliminară ce merită să fie reţinută este aceea că **sistemul eticii kantiene** nu se reduce la etica pură, ci e format din cuplul etică pură - etică empirică, în ciuda faptului că I. Kant s-a ocupat cu prioritate de primul membru al cuplului şi a neglijat etica empirică. În acest sens, e greşit să spunem că « etica lui Kant » se *reduce* la « metafizica moravurilor », adică la etica sa pură.

Königsbergul plimbărilor lui Kant

Iată acum o prezentare sumară a firului argumentativ al *Întemeierii*. În ciuda aspectului încâlcit al acestei lucrări, care-l şochează pe orice cititor, o linie de argumentare există totuşi.

Prefața avertizează cititorul asupra lansării proiectului unei "metafizici a moravurilor", o *nouă* disciplină filosofică destinată să ofere un fundament cert (căci a priori) pentru etica empirică (incertă, relativă). Compacta lucrare la care ne referim nu oferă prea multe detalii în acest sens, fiind focalizată pe o temă a cărei elucidare e menită să îl scutească pe autor de eforturi ulterioare de clarificare: e vorba de *identificarea* şi *justificarea valabilității unui principiu suprem al moralității,* principiu din care să poată fi deduse apoi, prin *teste* care să rezulte din teorie, toate datoriile noastre morale privite ca standarde *ideale* ale comportamentului uman.

Secțiunea I se concentrează pe tema *care e principiul moralității comune*? Căci principiul suprem al moralității nu trebuie *inventat* în mod arbitrar, ci *descoperit* în practica morală, chiar dacă numai într-o formă aproximativă a sa, formă capabilă totuşi să ne sugereze structura lui exactă. Kant pleacă de la observația larg acceptată, prezentă latent în „regula de aur" a eticii creştine, că înainte de a voi să acționez *moral* în cutare fel trebuie să mă întreb: ce s-ar întâmpla dacă *toți* ar face la fel? Aceasta echivalează cu întrebarea: ce s-ar întâmpla dacă actul de voință ce stă în spatele acelei acțiuni ar fi adoptat în mod *universal* (universalizat)? Ceea ce e totuna cu: ce s-ar întâmpla dacă acel act de voință ar deveni *lege universală*?

De aici a rezultat ideea lui Kant că o condiție necesară a moralității ar fi aceea să judecăm acțiunile noastre prin acelaşi standard prin care judecăm acțiunile altora (exigența *universalizabilității* coexistă aşadar cu proprietatea *imparțialității* şi definesc împreună condiția minimală a ceea ce numim „moral"): "Eu nu pot niciodată să mă port decât astfel încât să pot voi de asemenea ca maxima mea [actul meu de voință] să devină lege universală" (I, 17) – iată forma principiului moralității developat de analiza lui Kant în conştiința morală comună. Voința noastră e morală (sau „bună") numai dacă ea

determină acțiunile după un principiu universal, numit şi *lege* morală (deci care e valabilă pentru *orice* om). Chiar dacă această formulare nu sugerează decât *o parte* a conținutului veritabilului principiu al moralității, ea e folosită ca ghid în schițarea unei metafizici a moravurilor.

Secțiunea II aduce marea inovație, anume formularea principiului suprem al moralității ca principiu *pur* al rațiunii (ca principiu sintetic *a priori*), deci ca principiu al "metafizicii moravurilor". E partea originală a *teoriei* etice a lui Kant, prelungită în încercarea de a formula un *test* pentru evaluarea acțiunilor morale. Celebrele „formule" ale imperativului categoric sunt elaborate aici pentru ca apoi, odată formulat principiul suprem al moralității, să se arate cum poate fi el *aplicat* la evaluarea unor acțiuni particulare şi cum putem deduce în mod *a priori* datorii morale din el.

Secțiunea III e dedicată unui subiect teoretic fundamental, dar asupra căruia Kant a revenit în *Critica rațiunii practice*. Cum justificăm – şi anume într-o manieră *a priori*, non-inductivă – că principiul suprem al moralității identificat anterior este *chiar* principiul suprem al moralității? De ce nu ar fi altul, de pildă cel utilitarist? Cum demonstrarea principiului moralității (justificarea valabilității lui) nu poate fi inductivă (căci aceasta ar fi numai probabilă şi deci revizuibilă), Kant ne propune o demonstrație pur rațională, care să ofere un temei absolut, anume ceea ce el numeşte o „deducție *a priori"* a acestui principiu. E partea din lucrare considerată a fi cea mai obscură şi totodată cea mai problematică. Autorul va reveni asupra ei, cu o altă soluție care abandonează ideea de demonstrație, în *Critica rațiunii practice*.

In final, e bine să remarcăm faptul că Immanuel Kant a rămas o stea a istoriei filosofiei mai degrabă prin problemele lansate decât prin soluțiile de detaliu oferite. Dar probabil că aceasta se întâmplă cu orice mare autor: soluțiile trec, problemele veritabile rămân.

2. Ce este o acțiune morală?

Am putea încerca să urmărim firul argumentelor lui Kant din *Întemeiere* cercetând felul în care răspunde el la întrebările „ce este o acțiune rațională?” şi, în subsidiar, „ce este o acțiune morală?”. Căci profesorului de la Kőnigsberg i se pare evident că acțiunile morale sunt o specie de acțiuni raționale. Dintre locuitorii Pământului, numai omul e capabil de acțiuni raționale, prin urmare de moralitate.

Kaliningradul azi. Bombardat în Al Doilea Război Mondial, el mai păstrează doar vechea catedrală din centrul orașului. Lipit de ea este mormântul lui Kant.

Pentru a vedea cum defineşte Kant o **acțiune rațională** va trebui să cercetăm *teoria motivației* pe care o adoptă el: ce episoade mentale motivează sau cauzează acțiunile ființelor raționale, de pildă ale omului? Larg răspândită, căci venită pe prestigioasa filieră aristotelică, era teoria humeană „opinie-dorință”, împărtăşită mai târziu şi de J. S. Mill. După D. Hume, există două stări psihice care ar putea motiva sau cauza acțiunea: dorințele şi opiniile. Opiniile nu sunt o condiție suficientă pentru a motiva, căci ştim că ele pot fi prezente în noi fără a cauza acțiunea. Dimpotrivă, dorințele sunt stări mentale care motivează cu necesitate. Opiniile pot juca şi ele un rol activ, dar

numai atunci când sunt asociate cu o dorință adecvată. Stările psihice dinamice, care provoacă sau determină acțiunile, țin așadar de zona afectivității, nu de cea a cunoașterii. De exemplu, simpla informație că trenul de București sosește pe linia a doua nu are nici un impact asupra comportamentului meu decât dacă *doresc* să merg la București. Prin urmare, o stare motivațională completă, adică suficientă pentru a mă face să merg la linia a doua și să urc în tren, e întotdeauna o *combinație de opinie și dorință*.

Kant va abandona teoria humeană în favoarea tezei că starea motivațională poate fi o *opinie*, dar de un tip special; rațiunea însăși poate cauza acțiunea. Și nu e de mirare că face aceasta dacă ne amintim că pentru un om crescut în spiritul pietismului dorințele, pasiunile, plăcerile trupești nu pot juca nici un rol în motivarea și explicarea acțiunii morale; dimpotrivă, pentru a acționa moral ele trebuie limitate sau chiar eliminate din determinismul acțiunii: „Moralitatea privește caracterul. ... Dacă vrem să formăm un caracter bun, trebuie să înlăturăm mai întâi pasiunile" – spunea Kant într-un curs de pedagogie. Fiind astfel condiționat cultural, autorul nostru a transferat fără ezitare temeiurile moralității în spațiul motivelor *rațiunii* pure. Dar pentru a face aceasta a trebuit să adopte o altă psihologie morală decât cea a lui Hume.

Kant și-a construit propria teorie a minții umane sau, cum i-au spus unii, propria „psihologie metafizică". În cadrul acesteia, facultățile sau capacitățile sufletului sunt mai multe: există o „capacitate de cunoaștere", care nu motivează acțiunea. De studiul ei se ocupă ceea ce Kant numește filosofia speculativă sau teoretică (vezi *Critica rațiunii pure*). Dar există și o „capacitate de a dori"; aceasta e definită drept capacitatea unei ființe de a-și reprezenta scopuri; scopurile devin un fel de cauză a acțiunilor care, la rândul lor, duc la înfăptuirea efectivă a acelor scopuri. E vechea teorie aristotelică a „cauzării teleologice" a acțiunii, a cauzării ei prin scopuri (în greacă, *telos*). Capacitatea de a dori e, așadar, o facultate *sui generis* a minții, rațională și totodată dinamică, în sensul că poate fi *cauza* unor acțiuni, ceea ce nu e cazul cu simpla capacitate de cunoaștere. Capacitatea de a dori poate fi „inferioară" sau „superioară".

Capacitatea inferioară de a dori e aceea care cauzează acțiunile cu ajutorul unor principii *subiective* (li se spune „subiective" pentru că sunt legate de folosirea simțurilor) numite „**maxime materiale**". Ce vrea să spună Kant cu acest concept? El vrea să spună că omul, ca ființă rațională, atunci când acționează rațional, se *gândește* mai întâi ce vrea să facă și *alege*, dintre mai multe variante acționale posibile, acțiunea care înfăptuiește cel mai bine „scopul" vizat. Animalele nu își gândesc acțiunile. Altfel spus, cauza internă a acțiunilor omului e un episod mental special, care e un act particular de *voință* ce ar putea fi aproximat în cuvinte astfel: „Vreau să merg la magazin pentru a-mi cumpăra haine". Aceasta e forma lingvistică a unei maxime materiale. Ceea ce descrie această propoziție e așadar un act volitiv concret ce ține de *psihologia* unei persoane particulare. Această capacitate, specifică omului, de a alege și urmări anumite scopuri, precum și de a selecta mijloacele adecvate pentru realizarea lor e deja o capacitate *rațională*, chiar dacă într-un sens „inferior" al cuvântului. În concluzie, orice acțiune rațională particulară a unui om concret, aflat într-o situație concretă, e precedată de un **motiv rațional** care nu e o simplă trăire afectivă, dar nici o pură opinie rațională, ci ține de „capacitatea de a dori" specifică omului și poate fi explicitat în limbaj sub forma unei *maxime materiale* de tipul: „Vreau să fac acțiunea X pentru a realiza scopul Y".

Zona oraşului în care a locuit Kant; în stânga, Castelul şi Domul.

Să luăm un exemplu. Fie maxima materială „Vreau să mănânc aceste dulciuri cu scopul de a mă delecta”. Senzația de plăcere creată de *vederea* acelor dulciuri e numită „impuls” şi ne vine din exterior prin intermediul *simțurilor*. În limbajul lui Kant, un „**impuls**” e dorința momentană a unor obiecte prezente în fața organelor de simț, adică asocierea perceperii (vederii) lor cu senzația de plăcere. Iar o „**înclinație**” e o dorință devenită obişnuință, cum ar fi dorința de câştig la omul de afaceri, dorința de putere, dorința de distracții uşoare la omul boem etc. Evident, un impuls sau o înclinație – formate la nivelul „capacității de a simți plăceri” - ne pot determina să acționăm. Cum se întâmplă acest lucru? Kant spune că noi nu reacționăm direct, biologic, instinctual, la aceşti stimuli senzoriali externi, aşa cum fac animalele, ci îi *încorporăm* într-o maximă materială ca „**scopuri**” şi apoi acționăm "rațional" conform acelei maxime. Încorporându-i în maximă, îi corelăm cu acțiunile adecvate şi, deci, îi raționalizăm. Noi nu suntem ființe al căror comportament e determinat direct de impulsurile externe, ci de maxime. Un impuls devine „**mobil**” (cauza subiectivă a unei *acțiuni*) dacă e încorporat într-o maximă (rațională) ca **scop subiectiv**. Mobilul acțiunii mele de a mânca aceste dulciuri este satisfacerea dorinței momentane de a mă delecta. Mobilul acțiunii mele de a vizita des barurile este înclinația spre distracții uşoare. Indicarea mobilului (ca şi a scopului) răspunde la întrebarea *de ce* ai făcut o anumită acțiune. Tocmai această originare a mobilurilor în simțuri conferă scopului din maximă caracterul său aşa-zis *subiectiv*. Kant vorbeşte în acest caz de mobiluri „sensibile” sau subiective şi de „scopuri subiective”. Din acelaşi motiv se spune şi despre maximă că e un *principiu subiectiv* (al capacității inferioare de a dori). Să revenim la exemplul dat: aflându-mă într-o anumită situație, eu urmăresc rațional să-mi satisfac dorința de a mânca dulciuri, adică delectarea cu dulciuri (acesta e scopul subiectiv), pur şi simplu luând şi mâncând acele dulciuri (acțiunea). Cauza acțiunii mele raționale de a lua dulciurile şi a le mânca e maxima (sau *principiul* subiectiv), gândul subiectiv ce anticipează şi prefigurează acțiunea unui agent empiric (a

unui om în carne şi oase). Maxima poate fi imaginată ca un mic *plan de conduită* al „capacității noastre raționale de a dori” care are nu numai calitatea de a corela rațional mijloacele şi scopul, ci şi o forță dinamică. Un comportament *irațional* generat de instinctul de supraviețuire (e.g. salvarea mea grăbită într-o barcă, lăsându-i pe ceilalți să se înnece) nu presupune alegerea deliberată, lucidă, a unui scop dintre mai multele posibile şi nici corelarea lui rațională cu cele mai adecvate mijloace, ci declanşarea unui mecanism pur biologic de autoconservare, de cele mai multe ori agentul neputând să relateze ce s-a întâmplat cu el. De aceea nu putem vorbi de moralitate în cazul acestor reacții comportamentale instinctuale.

Cealaltă parte, superioară, a capacității de a dori este "pură" (neempirică). Aşa-zisa „capacitatea superioară de a dori” este, în psihologia metafizică a lui Kant, tocmai „**rațiunea practică**”. „Numai atunci şi numai în măsura în care rațiunea determină prin ea însăşi voința (şi nu este în slujba înclinațiilor) rațiunea este adevărata capacitate superioară de a dori, căreia cea determinată pathologic (de dorințe) îi e subordonată” (*Critica rațiunii practice*, pag. 111). Ce este „rațiunea practică”? El vorbeşte în *Întemeiere* Pref. 11 de două „aplicări” sau „folosiri” ale rațiunii umane, cea speculativă (pentru cunoaştere) şi cea practică (pentru determinarea sau cauzarea acțiunilor raționale). Principiile şi legile primeia contribuie la a afla cum *stau* lucrurile (explică natura); principiile şi legile celei de-a doua ne spun ce *trebuie* să facem. „Rațiunea practică” are aşadar o forță mentală *sui generis* capabilă să cauzeze acțiunile, similară forței pe care noi spunem, în mod obişnuit, că o are *voința*. De altfel, Kant ne propune să acceptăm pur şi simplu echivalarea „rațiunii practice” cu „voința” unei ființe raționale în genere: „**Voința** însăşi, strict vorbind, este chiar rațiunea practică” (II, 12). Rațiunea practică sau voința rațională "pură" este o capacitate sufletească ce pare să combine o dimensiune deliberativă şi una dinamică, de determinare a acțiunilor raționale. În plus, cum totul în lume este guvernat de legi, dacă natura are legile ei, atunci şi voința va trebui să aibă legile (sau principiile) ei. Legile voinței "pure" sunt legile rațiunii practice studiate de metafizica moravurilor şi deci se referă la *determinarea acțiunilor*, nu la descrierea lor. Specificul acestor legi, care le deosebeşte de maximele subiective, e că sunt *obiective*, în sensul că-şi au originea *doar* în rațiune, nu în simțuri, şi sunt valabile la fel pentru *toți* oamenii care posedă rațiune (trebuie spus că nu toți oamenii posedă rațiune: de pildă nou-născuții şi oamenii cu handicap mental sever nu o posedă). În felul acesta explică I. Kant *obiectivitatea* transindividuală a legilor rațiunii practice în ciuda faptului că sunt, totuşi, legi *interne*, deci aparținând minții fiecărui individ: rațiunea practică e, într-adevăr, o capacitate mentală internă dar care se presupune că e aceeaşi în *toate* ființele raționale.

Un principiu obiectiv al rațiunii practice are forma „Orice om *trebuie* să facă X”, fără a menționa nici un scop subiectiv. Lipsa scopului subiectiv sugerează că acest principiu nu depinde de mobiluri subiective externe, deci de simțuri şi de anumite circumstanțe exterioare particulare, pentru că el nu *descrie* ce urmează să fac *hic et nunc*, sub influența unor impulsuri venite din mediu, ci îmi spune ce *trebuie* să fac, eu şi *toți* ceilalți oameni, independent de circumstanțele externe şi indiferent dacă voi face vreodată efectiv acel lucru. Cu alte cuvinte, el îmi indică un *ideal* moral. „Trebuie să nu minți” e un asemenea ideal. Ca ideal, el rămâne valabil indiferent dacă eu sau alții mint.

Să luăm un alt exemplu care pleacă de la următoarea maximă materială: „Voi fi cinstit cu acest client pentru a nu-mi periclita afacerea pe termen lung”; în acest caz,

„înclinația”, adică dorința habituală egoistă de a nu-mi pierde afacerea, care e „mobilul” ce mă face să mă port cinstit cu acel client, e transformată în „scopul” maximei. A acționa conform acestei maxime înseamnă a acționa rațional având un mobil extern (o înclinație). Dar există şi un sens mai tare al raționalității: acțiunile mele raționale, în acest sens tare, sunt cele determinate *exclusiv* din interior, de un mobil intern, care e chiar un principiu al rațiunii practice: „Trebuie să fim cinstiți (indiferent de scopurile subiective urmărite)”. Aşa ceva se întâmplă atunci când spun că acționez „precum îmi dictează conştiința”, indiferent de împrejurările concrete în care m-aş afla şi de înclinațiile pe care le am. În opinia lui Kant, un asemenea principiu „obiectiv” al *rațiunii* practice *are* capacitatea de a motiva acțiunea, după cum ne-o demonstrează în fiecare zi comportamentul oamenilor morali, al oamenilor „cu principii”. Desigur, această teorie a motivației are sens numai dacă acceptăm în prealabil teza kantiană că rațiunea umană nu e o facultate pur cognitivă, ci şi una dinamică.

Am putea conchide spunând că *a acționa rațional* înseamnă, în termenii lui Kant, a putea alege o acțiune *conform unor principii raționale subiective sau obiective*; Kant pare să accepte aşadar un sens slab şi unul tare al conceptului de acțiune rațională. Opusul e comportamentul instinctual, sau comportamentul uman generat de dorințe iraționale (care nu sunt încorporate în maxime). Prin urmare, acțiunea rațională presupune o *capacitate de a alege* între a face X şi a nu face X; de pildă, a alege să *nu* mănânci atunci când instinctele te presează să mănânci dar tu ți-ai propus să te sinucizi prin greva foamei din motive de conştiință. Evident, obiectele fizice nu au deloc această capacitate de alegere. Animalele au o anume „capacitate de alegere” primitivă, căci ea e *total* subordonată legilor biologice (animalele sunt prizonierele instinctelor şi nevoilor biologice). Un animal are aparența de a „alege” să nu intre în foc sau să fugă la auzul unui zgomot; în realitate, el se protejează instinctual de un pericol. Pus în fața hranei, animalul o va mânca, determinat fiind de instinctul de autoconservare; animalul nu e capabil să aleagă rațional înfometarea pentru a face cu succes greva foamei. El are ceea ce Kant numeşte *arbitrium brutum* – o capacitate de alegere animalică.

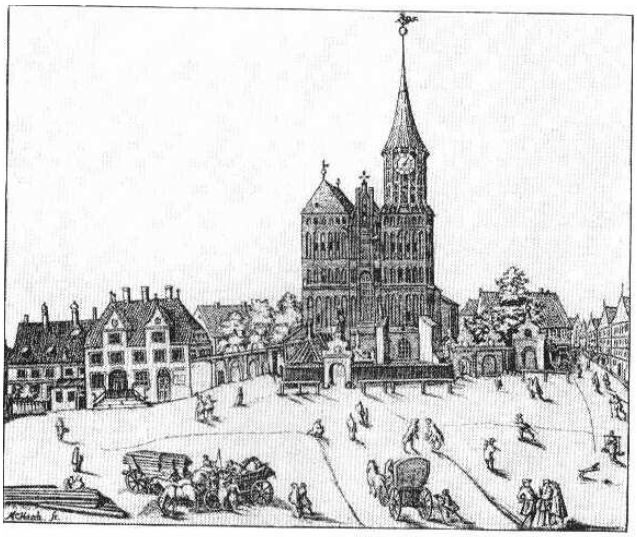
Prin contrast cu animalele, omul are o *capacitate de alegere liberă* (*arbitrium liberum*) – liberă de constrângerile legilor biologice şi de alte condiționări externe, senzoriale, de dorințe; tocmai de aceea omul poate decide să nu mănânce. Noi nu suntem simple maşini biologice dependente de simțuri, supuse orbeşte legilor naturii. Noi ne putem deseori învinge instinctele biologice prin forța rațiunii. Această capacitate de *alegere liberă* e numită de Kant *voință* (*Wille*). Omul este prin definiție o ființă liberă. Sigur, ca ființe biologice, suntem şi noi presați de satisfacerea nevoilor corporale, dar ele nu sunt hotărâtoare în determinarea acțiunilor noastre raționale; hotărâtoare e rațiunea, voința. Noi ne putem înfrâna foamea atunci când am ales să facem greva foamei din motive de conştiință. E drept însă că voința omului se află permanent sub presiunea a două forțe: rațiunea şi înclinațiile. În jargonul lui Kant: voința omului e „afectată” de nevoile biologice şi de dorințe (sau „înclinații”), însă e „determinată” de rațiune, de *principiile raționale obiective* ale acesteia. În schimb, capacitatea de alegere animalică e *determinată* de nevoile biologice.

Să recapitulăm. Avem mai întâi cazul când aleg să fac acțiunea X după un principiu rațional *subiectiv* (maximă). De pildă, îmi zic, băcan fiind, „Voi fi cinstit cu clienții pentru a nu-mi periclita afacerile”. În această maximă corelez conştient un scop cu mijloacele adecvate. Aceasta face în genere o „maximă materială”; aceasta gândesc eu

rapid, ca ființă rațională, înainte de a acționa; eu nu reacționez instinctual, nereflectat, doar în virtutea legilor ce guvernează biologia mea, așa cum reacționează un animal sau un om orbit de furie. În cazul unei acțiuni *raționale*, spre deosebire de comportamentul instinctual, are sens să ne întrebăm „de ce" acționez așa și nu altfel și să răspundem în termeni de alegere între scopuri vizate. Un corp fizic sau un animal nu se comportă așa, ele au comportamentul predeterminat de legi naturale de fier, nefiind libere să aleagă. O maximă reprezintă, așadar, un *act de voință* particular: sunt determinat să fac acțiunea X de către maxima menționată mai sus, nu de instincte sau de impulsuri iraționale.

Dar uneori acțiunile mele nu sunt determinate de un mobil extern, ci de unul intern. E cazul omului moral despre care spunem că acționează din conștiință, din principii. „Eu îmi respect întotdeauna principiile, indiferent ce s-ar întâmpla", spune el. E cazul în care aleg să fac acțiunea X după un principiu rațional *obiectiv*. În acest caz eu îmi zic „Orice om trebuie să fie cinstit", deci „Trebuie să fim cinstiți cu clienții". În acest caz, aleg să fac acțiunea X (să mă comport mereu cinstit cu clienții) nu pentru a atinge scopul subiectiv Y (din *dorința* de a nu-mi pierde clienții), ci pur și simplu pentru că „așa-mi dictează conștiința", conștiința mea, voința mea fiind determinată de principiul obiectiv „Orice om trebuie să fie cinstit", care e un principiu moral[4]. **Respectul** pentru legea morală e privit de Kant ca un "mobil moral", pur rațional. Am putea zice cu alte cuvinte că acțiunile noastre sunt determinate și de idealurile noastre morale cele mai pure, nu doar de dorințele momentane. Un principiu moral al omului se numește „**datorie**" (morală). El e un principiu *obiectiv* pentru că nu e doar principiul determinant al voinței unui individ *particular*, în carne și oase, considerat la un moment dat (un asemenea principiu particular este „maxima"), ci e unul valabil pentru *orice* individ rațional; în plus, el nu conține un scop subiectiv condiționat de impulsuri senzoriale externe. „Voința" e așadar capacitatea sufletească aptă să genereze asemenea principii obiective și să determine prin ele acțiunile; ea e totuna cu „rațiunea practică".

[4] Există și alte tipuri de imperative, și deci alte forme de raționalitate a acțiunii, care nu sunt morale. Teoria kantiană a raționalității acțiunii e mai largă decât cea strict morală (despre clasificarea imperativelor vezi II, 16-29).



Domul în vremea copilăriei lui Kant

În termenii lui Kant, dacă o *acțiune rațională* e o acțiune determinată de principiile subiective sau obiective ale rațiunii practice sau voinței, atunci o **acțiune morală** e o specie de acțiune rațională, anume aceea determinată numai de principiile obiective ale voinței, de principiile rațiunii practice, fără nici un impuls subiectiv din afară. Ce presupune mai exact aceasta? Aceasta presupune că voința umană, aceeaşi cu raţiunea noastră practică, are o proprietate *sui generis* – proprietatea autonomiei.

Aşa cum am văzut, capacitatea de alegere a animalelor este *total* supusă legilor naturii (legi pe care nu le-au creat ele, nici nu au de ales dacă să le respecte sau nu). Vom spune că această capacitate de alegere e „**heteronomă**”, adică supusă total unor legi *străine*, pe care animalele nu şi le dau singure. Şi omul a fost şi mai este conceput de unii eticieni ca ființă având o voință heteronomă, de pildă o voință supusă legilor morale ale lui Dumnezeu, pe care omul nu şi le dă singur, ci le primeşte *din afară* prin intermediul Bisericii (eticile teologice). Influențat însă mai ales de Rousseau, Kant se opune acestei viziuni susținută de etica creştină, dar şi de etica perfecțiunii (Leibniz, Wolff). Legile morale, spre deosebire de cele juridice, nu ne vin de la alții (Dumnezeu, elitele intelectuale) iar omul de rând e capabil de imaginație morală, de alegere liberă a propriilor opțiuni de viață, de dezvoltare armonioasă conform propriei sale voințe. Legile morale se află *în interiorul nostru* („legea morală din mine”), în propria conştiință morală a fiecărui om, de la savent la slujitor. Ele trebuie doar sprijinite să se manifeste printr-o adecvată educație morală. Dar *orice* om dezvoltat normal, adică dotat cu rațiune practică sau voință rațională, e capabil să se *autodetermine* moral (nu să fie determinat din afară) prin legile obiective care-i guvernează conştiința. Altfel spus, voința sa are proprietatea „**autonomiei**”.

În explicația pe care o dă teoria lui Kant moralității, specificul regulilor morale nu constă în aceea că ar fi impuse de societate prin sancțiuni punitive (cum va spune Mill), ci în aceea că sunt legi universale ale unei voințe *autonome* pe care o posedă orice ființă rațională. Temeiul lor nu e autoritatea instituțională, ci autonomia voinței. Legile

morale se cristalizează în fiecare dintre noi într-un mod cvasi-spontan, odată cu maturizarea noastră ca ființe raționale, mod asemănător aceluia prin care deprindem fără să ştim limba maternă şi o folosim fără dificultate în lipsa unei instrucții speciale, urmând ca abia mai târziu să-i descoperim regulile gramaticale, dacă ne ocupăm de analiza limbajului. În sensul acesta am putea spune că până şi în omul cel mai obişnuit şi lipsit de educație există o latentă "metafizică a moravurilor" care se manifestă mai uşor sau mai greu în funcție de tăria înclinațiilor sale.

Am putea spori interesul pentru această concluzie strict etică legată de conceptul de autonomie plasând-o într-un context mai general: una dintre condițiile necesare ale democrațiilor liberale, în formare pe vremea lui Kant, a fost aceea de a da fiecărui individ şansa libertății, şansa de a se realiza pe baza propriilor alegeri; căci o societate democratică, opusul societății autocratice medievale, paternaliste şi autoritariste, se bazează pe existența unor indivizi autonomi, capabili să se implice politic, apți să se realizeze prin propriile forțe, egali între ei din punctul de vedere al drepturilor fundamentale. O societate democratică nu e una a supunerii necondiționate față de voința (legile) altora. Lupta pentru votul universal a fost o luptă pentru a da posibilitatea tuturor să accepte sau să respingă în mod *autonom* legile cărora li se supun. Lupta pentru autonomia universitară a fost lupta pentru dreptul de a alege liber conținutul programelor şi manualelor, ca şi pentru dreptul de a preda conform exigențelor propriei conştiințe, recunoscând capacitatea fiecăruia de a fi responsabil. A încălca autonomia individului înseamnă a-l *forța* să facă ceea ce altul crede că e bine să facă. Paternalismul politic neagă capacitatea cetățeanului de rând de a fi responsabil şi rezolvă acest pretins „handicap” transferând total responsabilitatea către guvernanți. Prin contrast, respectarea capacității de a gândi cu capul propriu, de a lua deciziile morale cu propria minte şi de a avea posibilitatea punerii lor în practică reperzintă condițiile care fac moralitatea *posibilă*. În centrul ideologiei liberale stă *principiul individualismului*: individul, nu "turma" e nucleul vieții sociale; să dăm individului cât mai multă libertate în proiectarea vieții şi valorilor proprii. Pe scurt, autonomia înseamnă dreptul de a avea propriile opțiuni filosofice, religioase ori politice, dreptul de a alege liber în viața profesională sau în cea publică, precum şi dreptul de a acționa fără teama pedepsei în concordanță cu propriile credințe şi valori. Tocmai de aceea putem presupune că *protecția autonomiei persoanelor* a reprezentat pentru Kant un principiu fundamental al procesului de constituire politică, juridică şi morală a societății viitorului; nu întâmplător protecția autonomiei individului a devenit ulterior principiul de bază în toate constituțiile europene. Sigur, într-o societate democratică, legile juridice sunt impuse prin forța statului, motivul respectării lor fiind frica de pedeapsă. Legile morale, în schimb, sunt respectate dintr-un motiv *intern*, propria conştiință morală. Nu eşti un om autentic moral dacă respecți doar formal, de frica pedepsei, regulile morale *impuse* de societate. Dacă respecți regulile doar pentru că îți e frică de pedeapsa lui Dumnezeu sau de reproşurile apropiaților înseamnă că dai dovadă de fățărnicie.

În spiritul gândirii lui Kant am putea spune, bunăoară, că un ziarist trebuie să respecte legile juridice emanate de Parlament, dar că există şi situații, ce țin de morala profesiei, care nu sunt reglementate juridic; în acest caz, instanța care judecă e conştiința sa morală, care are legile ei etice. Aceasta nu înseamnă însă că judecata morală e arbitrară, pur subiectivă, o chestiune de gust; ar fi absurd şi tragic dacă legile morale ar varia după fiecare ziarist în parte. Marea întrebare e, aşadar: cum putem menține

caracterul *intern* al legilor morale conferindu-le totodată o *obiectivitate* transsubiectivă? Presupunerea existenței în *fiecare* om a unei rațiuni practice guvernate de *aceleaşi* legi morale obiective e răspunsul kantian la această întrebare.

Autonomia voinței înseamnă pentru Kant două lucruri: i) că voința rațională a oricărui om e aptă să-şi formuleze propriile principii obiective (numite „legi practice" sau „datorii"); ea e, altfel spus, „autolegislatoare" (să ne aducem aminte că singura tutelă admisă de iluministul Kant e tutela propriei noastre rațiuni: autonomia e capacitatea omului de a lua singur deciziile cu privire la viața sa în acord cu un set de valori pe care rațiunea i le fixează); şi ii) la modul ideal, cu alte cuvinte dacă e „pură" (adică sustrasă *oricăror* înclinații, ceea ce e un caz-limită), această voință autonomă se supune *doar* propriilor sale legi, adică e „**liberă**". Definiția cea mai profundă a **omului moral** e aceea de ***ființă autonomă*** şi în această ipostază toți oamenii sunt *egali* între ei. Orice ființă umană care are rațiune practică este o ființă autonomă şi deci o persoană morală. În acest sens exact, etica lui Kant poate fi considerată o „etică a autonomiei" (prin opoziție la etica medievală, creştină, a supunerii). O ființă dotată cu voință sau rațiune practică, adică o ființă autonomă (numită de Kant „**persoană**"), are libertatea nu doar de a alege între a realiza un scop şi a nu-l realiza, ci şi între a respecta sau nu o datorie. Opusul „persoanei" e un „**obiect"**. Nu doar lucrurile fizice, ci şi animalele sunt obiecte. Kant nu comentează statutul nou-născuților sau al oamenilor cu handicap mental sever, care nu au o facultate a rațiunii dezvoltată normal, şi care ar trebui, eventual, plasați la nivelul obiectelor. Pentru sensibilitatea noastră morală e inacceptabil ca aceşti indivizi „vulnerabili" să fie scoşi de sub protecția legii morale. Dar teoria lui Kant pare a avea această implicație. Căci un „obiect" nu are calități morale. De aceea numai o persoană şi nu un obiect poate fi *responsabilă* şi *imputabilă* din punct de vedere juridic şi etic.

Kant în una din plimbările sale zilnice, după masa de prânz; era un prilej de meditație şi de respirat doar pe nas, ceea ce era convins că i-a dat o redutabilă imunitate față de tuse, răceli şi guturai.

Ce înseamnă acum, mai exact, *a acționa moral*? Pentru a răspunde mai clar la această întrebare Kant introduce în *Întemeiere* I, 9-13 distincția dintre acțiunile făcute

„**conform datoriei**” şi cele făcute „**din datorie**”. A acționa *conform datoriei* (dar neavând ca mobil al acțiunii datoria însăşi) înseamnă a fi puțin pervers şi a respecta formal o datorie dar a avea ca mobil real al acelei acțiuni o înclinație (un impuls de plăcere, de milă, de dragoste, de solidaritate etc.). De exemplu, un băcan acționează după maxima „Voi fi cinstit cu clienții pentru că ştiu că sunt săraci”. În acest caz, mobilul care-i determină acțiunea nu e principiul cinstei din conştiința sa morală, ci o „înclinație” – sentimentul său de milă pentru cei săraci. Chiar dacă lăudabilă, această acțiune nu are „conținut moral”, deci nu e lăudabilă din punct de vedere *moral* sau, în limbajul lui Kant, nu e demnă de „stimă”. Şi nu are conținut moral pentru că ea cere să fii cinstit numai în *anumite circumstanțe* (când ai clienți săraci şi eşti milos); dar există circumstanțe în care ai clienți bogați şi nu eşti milos: să nu mai trebuiască să fii cinstit în asemenea situații? Puțin plauzibil. Prin urmare, maxima comportării cinstite din milă pentru săraci e conformă datoriei (de a fi cinstit) numai în mod *accidental*. Dar o acțiune morală, presupune Kant, nu poate poseda în mod contingent proprietatea moralității; cinstea nu poate fi morală aici şi imorală acolo; un vânzător moral va vinde la prețul corect *oricăror* clienți, indiferent de sentimentele pe care le încearcă față de ei (indiferent de circumstanțe). O asemenea acțiune - necesarmante morală - e una făcută *din datorie*.

A acționa *din datorie* (adică având ca mobil datoria însăşi) înseamnă a respecta o datorie numai de dragul datoriei, nu dintr-un impuls sau dintr-o înclinație. În acest caz, băcanul îşi spune „Voi fi pur şi simplu cinstit cu clienții [chiar dacă dau faliment sau chiar dacă nu încerc nici un sentiment de milă pentru săraci]”; şi aceasta pentru că aşa îmi dictează conştiința sau pentru că sunt convins că „Toți oamenii trebuie să fie cinstiți”. Aceasta e o acțiune dictată de vocea conştiinței, nu de înclinații conjuncturale. Voi sublinia acum că pentru Kant doar acțiunile făcute *din datorie* au conținut moral (I, 10). Dacă un bogătaş construieşte case pentru săraci urmărind un interes egoist (fiind mânat la acțiune de înclinația de a fi adulat de public sau de dorința de a câştiga alegerile) atunci acțiunea sa nu se va spune că e „morală” chiar dacă e „conformă datoriei” (de pildă, datoriei de a-ți ajuta semenii); căci nici o acțiune egoistă nu e morală; ea e morală numai dacă temeiul său e datoria însăşi (Pref., 9).

În concluzie (vezi I, 8-13), dacă un băcan dă cinstit restul din frică de poliție sau pentru un interes egoist, el acționează „conform datoriei” (a datoriei de a fi cinstit cu clienții); Kant spune că acțiunea lui e „**legală**” şi nu trebuie neapărat blamată. Băcanul nostru respectă datoria în mod „heteronom”, căci mobilul acțiunii e unul „extern” (frica de poliție). Dar dacă băcanul dă corect restul pentru că „aşa îi dictează conştiința”, atunci el acționează „din datorie” şi acțiunea sa e „**morală**”. El respectă datoria în mod „autonom” căci mobilul e acum unul „intern” (datoria însăşi, vocea conştiinței, vocea rațiunii).

Pentru a încheia, o acțiune e morală (mai exact, etică) nu prin consecințele ei, prin valoarea scopurilor urmărite, ci pentru că e determinată de o intenție bună, de o „**voință bună**”, adică de o voință care funcționează după principii morale (pe care le poate încălca sub influența înclinațiilor). Acea acțiune are ca mobil chiar legile sau datoriile morale (etice) interne şi nu scopurile subiective, impulsurile exterioare venite prin simțuri, dorințele momentane sau înclinațiile. Prin urmare, sursa valorii propriu-zis morale a acțiunilor noastre e voința bună şi datoriile ei etice. Aceasta e teza **deontologismului** kantian: valoarea morală a unei acțiuni nu e derivată din valoarea

consecinţelor sau scopurilor subiective, ci din valoarea morală intrinsecă a principiilor (datoriilor) raţiunii practice.

O asemenea teză *anti-consecinţionistă* era, desigur, compatibilă cu spiritul moralei pietiste în care a fost crescut Kant: puritatea sufletului e mai importantă decât fapta. Ideea aceasta îi convinge pe mulţi oameni şi astăzi, independent de credinţele lor religioase. Pentru alţii însă, o asemenea intuiţie etică de bază e mai degrabă aberantă deoarece ar putea justifica unele dintre cele mai oribile atrocităţi: ar fi suficient să spui că le-ai făcut dintr-o intenţie bună pentru a le conferi prin aceasta o justificare morală. Kant nu era însă atât de absurd. Teza deontologismului kantian se referă la *evaluarea* caracterului (conţinutului) *moral* al unei acţiuni, nu la aprobarea sau respingerea ei *în genere*. O acţiune care duce la oribile atrocităţi nu va fi lăudată şi aprobată niciodată de Kant. Într-o acţiune lăudabilă contează şi consecinţele bune ale ei, chiar dacă acestea nu joacă nici un rol în evaluarea sa strict *morală*. Dar evaluarea morală nu e singura formă de evaluare la care poate fi supusă o acţiune. Acţiunea medicului, făcută cu cea mai bună intenţie, de a administra un medicament unui bolnav dar care, din raţiuni independente de medic, duce la decesul bolnavului nu va atrage desigur lauda medicului, dar nici blamul *moral*. Dar dacă intenţia este bună şi la fel consecinţele, atunci acţiunea e cu atât mai lăudabilă. Într-unul din cursurile sale timpurii, Kant gândea asemenea situaţii astfel:

> „Noi apreciem actele noastre nu după efectele lor fizice, ci pentru ele însele, şi aceasta chiar dacă sunt egoiste. ... Actele moralmente bune trebuie să fie direcţionate spre un bine fizic, dar nu măsurate prin el. Acţiunile moralmente libere au un caracter bun care e evaluat nu prin efect, ci prin intenţia (liberă)".

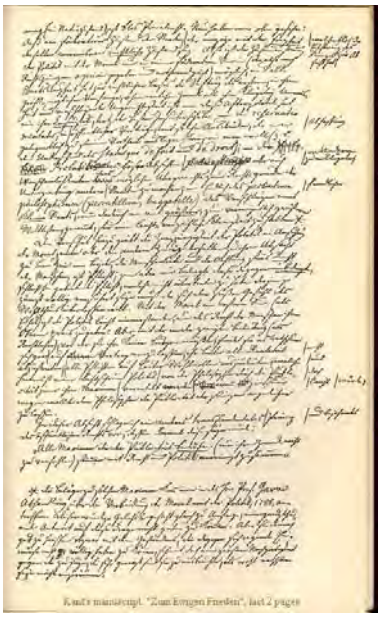
Prima frază şi ultima formulează teza deontologismului etic: aprecierea sau măsurarea moralităţii actelor se face după intenţie, nu după consecinţe. Fraza din mijloc precizează însă că, deşi măsurarea valorii morale a unei acţiuni nu se face după consecinţe, actele moralmente bune trebuie orientate spre producerea de consecinţe bune. O acţiune bună în virtutea consecinţelor e numită de Kant „fizic-bună", cea bună în virtutea intenţiei e „moralmente bună". E de dorit, aşadar, ca acţiunile moralmente bune să fie şi fizic-bune, chiar dacă efectele acţiunii nu au nici un rol în *evaluarea* ei „morală".

În spiritul acestei gândiri am putea spune că o acţiune „legală" (făcută conform datoriei) nu e imorală, ci e non-morală: ea *nu are conţinut moral* dar ar putea avea, legalitatea fiind o condiţie necesară a moralităţii; şi ea este efectiv morală doar atunci când, pe lângă faptul că respectă datoria, această datorie e şi mobilul ei. O acţiune „conformă datoriei" e una fără conţinut moral dar care poate atrage „lauda şi încurajarea"; nu însă şi „stima", rezervată acţiunilor morale (I, 11). Prin urmare, o acţiune cauzată de înclinaţii şi dorinţe lăudabile e şi ea lăudabilă, chiar dacă nu într-un sens *moral*.

Nici obiecţia că a acţiona moral ar însemna să acţionezi *împotriva* înclinaţiilor (masochist) nu se susţine. A acţiona moral nu exclude a avea o anumită înclinaţie sau plăcere de a face acea acţiune, dar presupune a nu acţiona *din* acea înclinaţie. Căci e desigur mai bine să salvezi pe cineva de la înec şi să te bucuri de acest lucru decât să o faci cu neplăcere. Numai o fiinţă raţională perfectă, sfântă, e lipsită complet de înclinaţii. La omul moral, ca fiinţă imperfectă, înclinaţiile sunt mereu prezente, dar sunt „dominate" de legea morală atunci când acesta face o alegere practică (I, 15).

3. Lege morală obiectivă şi datorie

Am folosit până acum într-un mod imprecis conceptele de „principiu moral”, „lege morală” şi „datorie”. E cazul să urmărim folosirea lor exactă din metafizica moravurilor. Pentru aceasta vom face un scurt recurs la noțiunile metafizicii speculative a lui Kant din *Critica rațiunii pure*, noțiuni care sunt împrumutate, adaptate şi folosite într-o manieră *sui generis* la articularea teoriei sale etice din *Întemeiere* III, 10. Metafizica speculativă a lui Kant e, de fapt, o complicată teorie a cunoaşterii. Care sunt, aşadar, elementele teoriei obiective (nu psihologice) a cunoaşterii elaborate de Kant?



Manuscris al lui Kant. Prima lucrare a publicat-o la 22 de ani şi a fost despre măsurarea energiei cinetice.

Gnoseologia lui Kant explică procesele de cunoaştere postulând trei facultăți cognitive: sensibilitatea, intelectul şi rațiunea. El presupune că există o lume externă, complet independentă de om ca ființă cunoscătoare. Această lume ne afectează organele de simț generând în mintea noastră serii de senzații şi percepții (numite de autor „intuiții sensibile”). De pildă, noi avem senzația de roşu la contactul vizual cu covorul festivalului de la Cannes. Facultatea mentală capabilă de intuiții sensibile e numită „**sensibilitate**”.

Dar intuițiile sensibile nu ne redau lumea externă aşa cum este ea *în sine*, adică total independent de noi, ci aşa cum ne afectează organele de simț. Putem doar presupune

că acolo, în afară, există *ceva* ce ne afectează cauzal organele de simț şi putem imagina raţional diferite ipoteze despre ce ar putea fi acest ceva. „Roşul" pe care-l percepem nu e chiar acest *ceva* obiectiv, ci rezultatul interacţiunii dintre lumea externă şi organele noastre de simţ; alte organe de simţ, ale unui daltonist, de exemplu, vor vedea un covor *verde*. Prin urmare, organele de simţ ne redau o lume subiectivizată, aşa cum apare ea *pentru noi*, iar noi suntem atât de diferiţi. Această „realitate pentru noi" e numită lumea „**fenomenelor**". Noi trăim, în calitate de subiecţi cunoscători, într-o lume a fenomenelor. Cauza fenomenelor (sau *aparenţelor* sensibile) e presupusa lumea externă obiectivă, numită şi „**lucru în sine**" sau „**noumen**". Noumenul *ca atare* ne rămâne veşnic necunoscut deşi ştim că el e cauza a tot ce cunoaştem. Fenomenul e un repertoriu aleatoriu de percepţii *disparate*, nu de cunoştinţe coerente, formulate în concepte şi propoziţii. Acestea devin „**cunoştinţe**" despre lumea externă – ne spune Kant - abia atunci când sunt ordonate în diferite „forme", formele fiind în acest caz conceptele unei alte facultăţi cognitive, „**intelectul**" (conceptele de „măr", „om", „cauză" etc.). Intelectul e facultatea *cunoaşterii* lumii, inclusiv a cunoaşterii legilor ei; conceptele sale adună într-un tot unitar datele senzoriale (intuiţiile sensibile) diverse cauzate de lucrul în sine (percepţii vizuale, olfactive etc.), de pildă le adună şi le structurează în unitatea conceptului de *măr*. Conceptele cele mai generale ale intelectului sunt numite „**categorii**". În general, conceptele intelectului nu au sens fără intuiţiile sensibile (ele sunt forme care ordonează intuiţiile sensibile), iar acestea din urmă sunt haotice fără categoriile intelectului. Nu există senzaţii pure, care să nu fie interpretate de categoriile intelectului. Cea de-a treia facultate mentală, „**raţiunea**", lucrează cu nişte concepte speciale numite „**Idei**" (termenul nu are aici sensul comun, psihologic). Ideile raţiunii, spre deosebire de categoriile intelectului, pot funcţiona *fără* intuiţii sensibile căci rolul lor nu e cunoaşterea lumii externe sau interne, ci organizarea cunoştinţelor intelectului în zona fundamentelor, acolo unde percepţiile ne lipsesc. Exemple de Idei ale raţiunii sunt cele de „infinit", „punct material", „Dumnezeu", „autonomie" etc. Ideea de „punct material" din fizică nu desemnează o entitate observabilă (cum face conceptul de „măr"), ci e o pură creaţie a minţii, un concept-limită, un concept ideal, o „ficţiune euristică" ce nu se referă la ceva perceptibil; menirea ei e să ajute la întemeierea raţională a cunoştinţelor intelectului.

Acum, pe lângă simţurile externe (văz, miros etc.) şi lumea externă care le excită, Kant mai presupune că există şi un „simţ intern", căci avem o seamă de reprezentări sensibile sau fenomene *interne*, cum ar fi senzaţiile fiziologice interne de plăcere şi durere (toată psihologia noastră introspectivă). Ele pot fi cauzate de procese fiziologice sau chimice interne, de un „lucru în sine" intern. Dar pe lângă aceste fenome ale simţului intern pe care le *resimţim*, mai avem ceva de care suntem *conştienţi* deşi nu le resimţim senzorial, anume *Ideile raţiunii*: ele „ajung la conştiinţa noastră *nemijlocit*, şi nu prin mijlocirea simţurilor (interne)" (III, 11). În analogie cu cunoaşterea lumii externe, se presupune că şi ele sunt cauzate de ceva distinct, de un lucru în sine (intelectual, de această dată), anume de "activitatea *pură*" a raţiunii, cu privire la care nu avem percepţii, activitate care ajunge nemijlocit în conştiinţa oricărui agent empiric, fiind considerată de Kant drept latura noumenală a raţiunii noastre şi numită „**Eu**". De exemplu, Ideea practică de „voinţă sfântă" sau perfectă nu e perceptibilă prin simţul extern sau intern, ci e un construct spontan al raţiunii practice, al acestui presupus Eu moral noumenal. Omul

privit ca noumen stă pe acelaşi plan cu *orice* fiinţă raţională, inclusiv cu cea divină - o idee iconoclastă ce a fost rău primită de autorităţi.

Lumea fenomenelor e numită de Kant „**lumea sensibilă**" iar lumea noumenelor „**lumea inteligibilă**". Lumea sensibilă se spune că e „reprezentarea" lumii inteligibile: avem, de pildă, reprezentarea unor procese chimice interne sub forma unor trăiri sensibile interne; dar avem şi reprezentarea activităţilor şi legilor Eului intern în conştiinţa morală a omului empiric, o reprezentare care nu e mijlocită senzorial. Pe de altă parte, lumea inteligibilă e considerată „temeiul" lumii sensibile. În limbaj kantian, orice fenomen presupune un lucru în sine şi o relaţie de cauzalitate noumenală între lucrul în sine şi fenomen (relaţie de cauzalitate atemporală – una dintre cele mai contestate idei kantiene); fenomenul ce corespunde unei entităţi noumenale şi e cauzat de aceasta e numit „**reprezentarea**" acelei entităţi noumenale.

Acum, utilizând şi adaptând acest limbaj dezvoltat în *Critica raţiunii pure*, Kant susţine în *Întemeiere* III că omul ar putea fi privit simultan din *două puncte de vedere*: ca fiinţă sensibilă (ca fenomen) şi ca fiinţă inteligibilă (ca noumen, ca raţiune practică pură). Iată o altă teză kantiană care a stârnit contestaţii pentru obscuritatea ei: teza dublei naturi a fiinţei umane. Omul ca fiinţă empirică, bio-socială, aparţine "lumii sensibile" (***homo phenomenon***); ca raţiune practică pură aparţine "lumii inteligibile" (***homo noumenon*****)**. El poate fi privit simultan din ambele puncte de vedere. Cu alte cuvinte, în fiecare om putem *gândi* că există o fiinţă morală perfectă, pur raţională, pe care o putem considera şi ca *ideal* moral al omului, spre care el trebuie să tindă asimptotic:

> "Nu avem alt criteriu al acţiunilor noastre decât comportarea acestui om divin din noi, cu care ne comparăm, ne judecăm şi, prin aceasta, ne corectăm, deşi niciodată nu putem să-i atingem perfecţiunea. Aceste idealuri, deşi nu le putem atribui realitate obiectivă (existenţă), nu trebuie totuşi să fie considerate ca himere; ele oferă un îndreptar indispensabil raţiunii care are nevoie de conceptul a ceea ce este absolut perfect în felul lui pentru a aprecia şi a măsura în raport cu acesta gradul şi lipsurile celor ce sunt imperfecte" (*Critica raţiunii pure* (1998), pag. 443).

În prelungirea teoriei de mai sus, Kant ne propune să interpretăm legile practice (morale) ale omului privit ca fenomen ca fiind „reprezentarea" nemijlocită în conştiinţa sa morală a legilor practice ale aceluiaşi om privit ca noumen. Legea morală obiectivă nu ne vine de altundeva, din afară, ci se află *în noi*, în „omul divin din noi" (expresie care nu are aici o conotaţie religioasă). Legile practice obiective care ne determină comportamentul moral sunt legi ale fiinţei inteligibile *din om*. Ele sunt *necesare* (i.e. nu se poate să nu fie respectate) pentru om privit ca perfectă şi pură activitate raţională deoarece voinţa unei fiinţe morale perfecte este *necesarmente* bună (ea nefiind perturbată de dorinţe trupeşti) şi, prin urmare, nu trebuie constrânsă să fie bună; noi, însă, oamenii reali, ne "reprezentăm" aceste legi în conştiinţa noastră imperfectă, afectată de înclinaţii şi, ca atare, târâtă mereu spre rău, sub forma unor "porunci" de a face binele; aceste porunci sunt *constrângeri* ale voinţei. Noi trebuie să fim constrânşi să fim buni. Cu alte cuvinte, **datoria morală** e obligaţia unei fiinţe a cărei voinţă e bună, dar nu sfântă, de a acţiona *ca şi când* ar fi o voinţă sfântă, adică de a acţiona având ca mobil doar legea morală, în ciuda faptului că şi alte mobiluri pasionale o atrag în acelaşi timp. Forma lingvistică a unei porunci *morale* (a unei porunci constrângătoare a conştiinţei noastre morale) e „imperativul categoric", valabil indiferent de scopurile subiective şi de circumstanţele externe (II, 12-15). Legile morale ale omului au aşadar forma

imperativului categoric şi se află *în noi*, manifestându-se mai uşor sau mai greu odată cu maturizarea noastră raţională; ele nu ne sunt date de alţii, *din afară*, cum e cazul legilor juridice sau al celor morale, originate pentru teologi în voinţa lui Dumnezeu. Aici se poate vedea cum Ideea de "om noumenal" nu descrie o stare de fapt, un om pe care l-am putea întâlni undeva, ci este o "ficţiune euristică" inventată de raţiunea lui Kant pentru a putea explica existenţa unor legi morale obiective şi universale, *a priori*, ca temei al datoriilor noastre morale universale.

Ce este un **imperativ categoric**? Imperativele sunt propoziţii *prescriptive*; semnul lor distinctiv e cuvântul „trebuie". Ele nu sunt, aici, propoziţii la modul (gramatical) imperativ. Kant divide imperativele în două clase: imperative ipotetice şi imperative categorice. **Imperativele ipotetice** au o formă condiţională: „*Trebuie* să vrei (să faci) X *dacă* vrei să realizeze scopul Y". De exemplu, „Trebuie să fii cinstit cu clienţii dacă vrei să nu dai faliment". „Trebuie să vrei (să faci) acţiunea X" se numeşte „**forma**" imperativului; partea care se referă la scop se numeşte „**materia**" imperativului. De aici terminologia conform căreia imperativele ipotetice sunt *materiale*, pe când cele etice sunt *formale*. Căci imperativele etice sunt categorice, necondiţionate, absolute; ele reţin numai „forma" imperativului. Un imperativ categoric[5] e aşadar o propoziţie de tipul: „*Trebuie* să vrei (să faci) X" (punct). Scopul subiectiv („materia") lipseşte din structura sa. De exemplu, „Trebuie să fii cinstit".

Castelul regal din Kőnigsberg

Să citim mai atent ce ne spune un imperativ categoric de tipul „Trebuie să fii cinstit (punct)". El ne spune, mai întâi, că trebuie să fii cinstit *indiferent de consecinţe* (căci scopul subiectiv lipseşte, nu întâmplător consecinţele acţiunii sau scopurile subiective ale agentului sunt irelevante sub aspect moral). În al doilea rând, el ne spune că (orice om) *trebuie* să facă X *chiar dacă nimeni nu face efectiv X*. Cuvântul "trebuie" semnifică o necesitate practică, deci semnalează aplicarea imperativului la *orice* fiinţă umană. Mai mult, fiind un termen prescriptiv, el spune că legile morale fixează un ideal, nu descriu

[5] În limbajul logicii tradiţionale, predate şi de Kant la Universitate, propoziţiile *categorice* sunt opuse propoziţiilor *ipotetice*, condiţionate. Deci „categoric" înseamnă necondiţionat, absolut.

fapte. (În mod analog, orice corp fizic e *necesar* să se mişte după legea inerţiei, chiar dacă nici unul nu se mişcă riguros după ea). În al treilea rând, un imperativ categoric precizează acţiunea pe care *trebuie* s-o facă o persoană care e în permanenţă tentată de înclinaţii să *nu* facă acea acţiune; cu alte cuvinte, el ne spune ceea ce *ar face* cu necesitate *orice* persoană dacă ar fi *neafectată* de înclinaţii (sau scopuri subiective); aceasta e totuna cu a spune ceea ce *ar face cu necesitate* acea persoană *dacă* ar fi o fiinţă morală *perfectă* ("sfântă"). În concluzie, legile morale sub forma imperativelor categorice ne fixează idealul moral, adică ne spun ce am face cu necesitate dacă am fi fiinţe morale perfecte. Imperativul categoric sau moral e aşadar forma lingvistică a *poruncii* prin care fiinţa umană imperfectă îşi *reprezintă* idealul moral şoptit de vocea conştiinţei sale, conştiinţă care e „reprezentarea" unei voinţe sfinte, noumenale. Dar oare ce este o fiinţă morală perfectă sau sfântă şi de ce avem nevoie de acest concept? În realitate, vom vedea că avem nevoie de o familie de concepte.

O **fiinţă morală perfectă** (numită deseori de Kant şi "voinţă perfect bună" sau "voinţă sfântă", e.g. îngerii, Dumnezeu) e o ipotetică voinţă sustrasă *total* influenţei "înclinaţiilor" (dorinţelor); omul noumenal, gândit ca raţiune practică pură, e şi el o asemenea voinţă ipotetică; el nu e desigur ceva perceptibil, căci e o *fiinţă inteligibilă* (o Idee). O putem *gândi* ca pe o fiinţă *ipotetică* perfectă, ce nu poate acţiona *decât moral*, dotată cu o voinţă determinată *numai* de propriile legi morale, nu de înclinaţii. O voinţă perfect bună, tocmai pentru că e perfectă, nu are sens să fie constrânsă pentru a fi bună (nu trebuie constrânsă ca să respecte legea). Iată de ce legile sau principiile ei trebuie concepute ca având o formă *descriptivă*! (II, 15)

Omul e o **fiinţă morală imperfectă** (sau finită, o "voinţă parţial bună") şi aceasta pentru că el e dotat cu o voinţă determinată de propriile legi morale dar care e şi *afectată de înclinaţii*. Omul, privit ca fiinţă sensibilă, e o fiinţă care *poate* acţiona imoral (deci poate şi să se abată de la legile morale sub influenţa înclinaţiilor) şi tocmai de aceea voinţa lui trebuie *constrânsă* să se ţină de drumul cel bun al legii morale; iată de ce legile sau principiile unei voinţe imperfecte au o formă non-descriptivă, *prescriptivă*, au forma imperativelor constrângătoare. Determinarea unei voinţe parţial bune e întotdeauna mixtă, prin legile morale şi prin înclinaţii. Omul "moralmente bun" (*moraliter bonus*) acţionează *de obicei* şi *uşor* după legea morală care e pentru el motivul "unic şi suprem" al acţiunii; nu înclinaţiile îi dictează în ultimă instanţă conduita. În omul "moralmente fragil" legea morală există în conştiinţă, dar e mai slabă decât unele înclinaţii cum sunt ambiţia, iubirea de sine, mila etc. În omul "vicios" sau "rău" înclinaţiile surclasează în mod constant principiile morale şi determină acţiunea; se spune de aceea că omul rău respectă *greu* legea morală. E prezentă aici vechea şi răspândita teză a dublei naturi a fiinţei umane: omul e format în parte din pasiune, instinct, impulsuri şi senzaţii şi în parte din raţiune. Cea din urmă e facultatea ce-l distinge şi defineşte, ea e fundamentală. Relaţia dintre cele două părţi e una de adversitate (mult hulita corupere a raţiunii de către pasiuni), dar şi una de sprijin (sentimentele pozitive pot încuraja respectarea legii morale). Însă numai raţiunea are o valoare intrinsecă, nu şi plăcerile.

La cealaltă extremă, **fiinţa diabolică** e fiinţa ipotetică detaşată *complet* de legea morală, care nu are o voinţă bună, deci nu are principii morale. Câteva precizări trebuie făcute aici: o pornire spre rău e prezentă în orice om, inclusiv în omul cel mai bun; după cum în orice om există o pornire spre bine, şi deci principii morale, inclusiv în omul cel mai rău; omul se află plasat aşadar între divin şi diabolic. Voinţa bună e voinţa care are

întotdeauna capacitatea de a acționa conform principiilor morale dar poate să nu o facă sub influența înclinațiilor. În schimb, o voință sfântă, fiind lipsită de înclinații, acționează întotdeauna conform principiilor morale; iar o ființă diabolică nu acționează niciodată conform principiilor morale, căci nu le are.

Vedere din Königsberg

Caracterul etic al unei acțiuni e *dat* numai de motivul moral, adică de legea morală care o determină; el nu e dat de înclinații. Dar caracterul moral al acțiunii se poate spune că e *potențat* de faptul că ea e făcută *cu plăcere* (vezi *Metafizica moravurilor*, pag. 322); însă e greu, iar la rigoare imposibil, să distingem într-un caz concret motivul moral (legea morală) de motivul non-moral (plăcerea). Desigur, există situații care scot în evidență determinarea unei acțiuni de principiile morale, de pildă situațiile în care, *în ciuda neplăcerilor* pe care le provoacă şi care ne-ar descuraja total să o facem, noi facem totuşi acțiunea; într-o asemenea situație e foarte probabil ca ea să fie făcută *din principii*. Aceasta nu înseamnă că pentru a fi morală o acțiune trebuie să fie *însoțită de neplăceri*. E întotdeauna preferabil contrariul. Rămâne însă eterna indeterminare: niciodată nu putem fi *absolut* siguri că ea e făcută din datorie sau din vreo înclinație ascunsă.

Având în vedere aceste trei ipostaze teoretice ale ființei raționale, este cazul să distingem acum tipurile de principii care guvernează rațiunea practică (voința) acestor ființe ipotetice sau reale şi le determină, în consecință, acțiunile. Trebuie să distingem din acest punct de vedere între maximă, lege obiectivă, lege practică şi imperativ categoric.

Acțiunea particulară de a da corect restul clientului e determinată de *actul volitiv* particular (voliția, *Wollen*) sau maxima materială: "Voi da corect restul acestui om pentru a-l avea client şi în viitor". O **maximă** e un principiu subiectiv de conduită ce aparține voinței unei persoane particulare şi determină cauzal un tip de acțiune: *Voi face acțiunea X pentru a realiza scopul Y*.

O **lege obiectivă** sau, altfel zis, o "**lege inteligibilă**" este un principiu rațional ce determină o voință perfect bună (e o lege care, nefiind *constrângătoare* pentru voința perfectă, va avea o formă *descriptivă*): *E inteligibil necesară acțiunea X*.

O **lege practică** (morală) sau o „**datorie**” e “reprezentarea” unei legi obiective într-o voință parțial bună (II, 13): *Trebuie X*.

În fine, un **imperativ categoric** este forma lingvistică a “legii practice”.

Legea obiectivă şi legea practică nu trebuie gândite ca aparținând unor ființe diferite; ele există *împreună* în ființa umană ca legi ale celor două ipostaze ale acesteia, cea inteligibilă şi cea sensibilă. Intuiția de bază e aceasta:

> Noi *trebuie* să facem ceea ce ar face cu *necesitate* o ființă perfectă (care e în noi).

O lege obiectivă – care e o Idee a rațiunii practice – descrie ce e *necesar* să facă o ființă rațională perfectă şi, implicit, ce *trebuie* să facă orice ființă rațională imperfectă; dar ea nu descrie ce *face* o ființă rațională imperfectă (II, 14). Tocmai de aceea Kant se va concentra în testele sale pe evaluarea morală a *maximelor*, nu a acțiunilor ca episoade externe: căci un agent poate face sau nu ceea ce-i cere maxima. Există apoi şi cazuri în care agentul acționează după o maximă morală (medicul care îi dă un medicament bolnavului pentru a-l salva) dar, fără voia sa, printr-un accident nefericit, bolnavul moare: dacă vom evalua numai acțiunea ca episod extern finalizat în moartea bolnavului vom greşi, căci maxima („voința bună”) e depozitara valorii morale. Sub aspect moral, faptele sunt înşelătoare, crede Kant; hotărâtoare e intenția bună.

E important de reținut că, spre deosebire de o maximă materială subiectivă, valabilă pentru un anume individ empiric, o lege obiectivă (şi legile morale sunt de acest fel) e valabilă nu doar pentru ființele umane noumenale, ci pentru **orice ființă rațională** (i.e. e „strict universală”, adică „necesară”). Or, nu putem obține prin generalizare din experiența umană propoziții care să fie necesare şi strict universale în acest sens; dacă sunt strict universale, atunci ele trebuie să fie obținute într-un mod *a priori* (Pref. 7). După cum se vede, pentru a putea vorbi de necesitatea şi universalitatea legilor morale obiective Kant introduce în teoria sa conceptul ideal de totalitate a „ființelor raționale *în genere*” care include: ființele umane, posibilele ființe raționale de pe alte planete, îngerii şi pe Dumnezeu. *Ca* ființă noumenală, omul se află pe picior de egalitate cu toate acestea. Primele două sunt numite ființe raționale „finite”, cele din urmă ființe raționale „perfecte”.

Kant la masa de lucru din camera sa, încălzită iarna la exact 24 de grade. Alături se afla dormitorul complet neîncălzit. Kant se scula la ora 5 fără 5 minute şi se culca la ora 22. Studia şi scria dimineața şi seara în intervalele dintre cursuri, masa de prânz şi plimbarea prin oraş.

Ceea ce va urmări teoria etică a lui Kant va fi să deducă a priori datoriile morale cele mai generale ale omului dintr-un principiu etic prim. Acesta e **Principiul suprem al moralității,** un principiu cu o funcție similară celei a principiului forței din fizică. Din acesta, cu ajutorul unor „principii de aplicare", Kant speră să poată „deduce", la un nivel subsidiar, așa-zisele „**datorii reale**", valabile pentru „orice ființă umană *în genere*" (adică abstracție făcând de cultura, etnia, religia, profesia ei, etc.). Aceste datorii specifice omului *în genere* se pretinde totuși că sunt *a priori* și reprezintă restricțiile etice cele mai generale ale moralei umane. Sistematica acestor datorii reale e cuprinsă în lucrarea *Metafizica moravurilor*. Sunt deduse aici 14 datorii umane universale. Iată lista acestora: Datoria autoconservării naturii animale a omului, (din care decurg datoriile speciale: "Nu trebuie să te sinucizi", "Nu trebuie să te mutilezi" etc.); Datoria castității (contra perversiunilor carnale); Datoria de a nu utiliza cu lipsă de măsură băutura și mâncărurile (interdicția beției și lăcomiei); Datoria de a nu minți; Datoria de a nu fi avar; [...] Datoriile față de ființele neumane: interzicerea cruzimii față de animale, a nu supune animalele la munci peste capacitățile lor, interzicerea experimentelor gratuite pe animale etc.; Datoria de a promova fericirea altora (bunăvoinței); Datoria recunoștinței. Din aceste datorii reale, prin diverse *aplicații empirice*, se obține nivelul al treilea, acela al unei mari varietăți de "**datorii speciale**" sau "reguli practice", valabile numai pentru anumite *grupuri* umane (creştini, musulmani, medici, oameni de afaceri etc.). La acestea se referă Kant atunci când spune că există "feluri de respect după diversitatea naturii

oamenilor sau a relațiilor lor întâmplătoare, anume de vârstă, sex, descendență, tărie sau slăbiciune, situație sau demnitate etc." (*idem*).

Această ierarhie ne sugerează semnificația profundă a proiectului etic al lui Kant: e vorba de o etică *ştiinţifică* forjată după modelul ştiinţei newtoniene a naturii. După părerea sa, „ştiința moralității" nu ar fi altceva decât sistemul (de mai sus al) datoriilor morale ordonate după un principiu a cărui certitudine este absolută (căci e un principiu *a priori*), anume Principiul suprem al moralității. Acest principiu, ca şi sistemul datoriilor universale a priori dedus din el aparţin părţii „pure" (*a priori*) a ştiinţei moralității care e studiată de noua disciplină, "metafizica moravurilor". Analogia cu metoda fizicii newtoniene – atât de utilizată în metafizica lui Kant în ansamblul ei – este explicit formulată de autor în diferite scrieri. Iată cum e descrisă metoda fizicii:

> "Veritabila metodă a metafizicii este în fundamentul ei identică cu aceea pe care Newton a introdus-o în fizică şi care a avut atâta succes. Trebuie, spune el, să căutăm prin experienţe sigure, la nevoie cu ajutorul geometriei, regulile după care se produc anumite fenomene ale naturii (principiile lor a priori – n.n.). Apoi să explicăm evenimentele complicate ale naturii urmărind să vedem în mod clar cum sunt ele *cuprinse sub* aceste reguli bine stabilite" (Kant, *Cercetare asupra evidenței principiilor* ....).

Într-o perfectă analogie, am putea spune că şi în etică trebuie să căutăm prin experienţe sigure (deci în mod *a priori* – vezi tentativa de deducție *a priori* a Principiului suprem al moralității din Secțiunea III) principiul pur al oricărei datorii morale şi să explicăm apoi datoriile concrete ale fiinţelor umane empirice urmărind să vedem cum sunt acestea *cuprinse sub* Principiul suprem al moralității, altfel zis, cum sunt ele *aplicații* ale acestui principiu.

Dar de ce am avea nevoie de un principiu *absolut* (necesar şi universal, deci *a priori*) al moralei? Pentru că **relativismul** moral i se pare lui Kant o indiscutabilă anomalie care trebuie corectată. Nu se poate ca o crimă să fie morală aici şi imorală acolo. În realitate, însă, codurile morale empirice ale diferitelor societăți sunt diferite şi uneori chiar contradictorii. Din studiul lor empiric nu putem şti dacă o crimă e *realmente* morală. Dacă la creştini bigamia e imorală şi la musulmani e morală, din cercetarea sociologică, empirică, a acestor comunități religioase nu rezultă cum este *realmente* bigamia din punct de vedere moral. Pentru a depăşi acest impas avem nevoie de un criteriu *obiectiv* al moralității, care să nu fie empiric şi relativ la culturi, ci *a priori*. Pentru a avea acest statut epistemologic, el nu poate fi extras decât din Ideile rațiunii practice pure. Principiul suprem al moralității trebuie aşadar să fie modelul obiectiv, *a priori*, al oricărei datorii morale concrete; iar regulile morale empirice care nu-l satisfac trebuie respinse. Acest model obiectiv e numit de Kant, printr-o analogie matematică, „**formulă**".

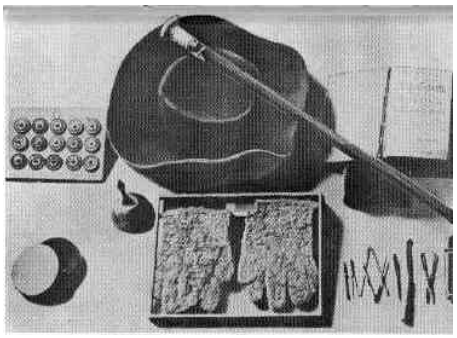
În limbajul eticii kantiene termenul "formulă" a principiului suprem al moralității semnifică *modelul* oricărei obligații morale, altfel spus, *condițiile ideale* pe care trebuie să le satisfacă o maximă pentru a avea un conținut moral. În acest sens se spune că Principiul suprem al moralității este „formula (oricărei) obligații". Pentru că în *Întemeiere* nu ni se defineşte acest termen, iată un text în care Kant vorbeşte explicit despre ce anume înțelege el prin „formula" propozițiilor analitice: "Principiul sau norma tuturor propozițiilor analitice este principiul non-contradicției şi al identității. [Dacă le luăm împreună] el nu e o axiomă, ci o *formulă*, adică un **model general** al propozițiilor analitice" (*Reflexionen*, 4634). Prin analogie cu această utilizare a termenului putem anticipa acum rezultatul la care ajunge Kant în etică: el va susține că principiul sau norma

tuturor maximelor morale este (i) principiul universalității și (ii) principiul respectării demnității omului ca persoană autonomă. Dacă le luăm împreună, ele nu formează o axiomă (o propoziție primă, ca în logică), ci o „formulă”, adică un *model* general al maximelor morale. Întrebarea este: care este această formulă a Principiului suprem al moralității?

4. Formula principiului suprem al moralității

Aşa cum am văzut, morala kantiană a fost numită de comentatori o „morală a autonomiei”: în aducerea acestei trăsături a omului în prim-planul dezbaterii morale ar consta esența cotiturii înfăptuite de Kant în istoria eticii. Din punctul de vedere al acestuia, teoriile etice anterioare, de pildă toate eticile teologice, sunt bazate pe ideea de „heteronomie a voinței”: aceasta vrea să spună că legile morale erau concepute ca fiind impuse voinței omului *din exterior* şi ca fiind respectate dintr-un *interes extern* (e.g. frica de Dumnezeu, dorința de a nu da faliment, mila față de alții, frica de pedeapsă etc.), dar nu de dragul lor însele. Forma de exprimare lingvistică a unor asemenea legi morale e *imperativul ipotetic*. Dar interesele externe de care vorbim aici sunt contingente, schimbătoare în funcție de context; prin urmare, datoriile morale ale unei ființe dotată cu voință heteronomă vor fi şi ele *contingente*. Rezultă că ele nu sunt propriu-zis *legi*, ci cel mult generalizări empirice, căci legile sunt prin definiție necesare şi universale.

Lui Kant i se pare intuitiv evident că datoriile morale ale omului nu pot fi contingente şi relative la diferite culturi, căci crima nu poate fi morală într-o societate şi imorală în alta. Relativismul moral echivalează cu haosul moral şi cu disoluția moralității. Prin urmare, legile morale nu pot fi decât *necesare*, ceea ce e echivalent cu a spune că ele sunt şi *strict universale* (sunt valabile în *absolut* orice context). Aceasta implică faptul că respectivele legi nu pot fi obținute prin descrierea moralității comune specifică unui context social particular sau prin inducție din experiențe umane particulare, ci numai prin proceduri *a priori* (pur raționale, independente de *orice* date senzoriale). În plus, din rațiuni discutate în capitolul anterior, lor le lipseşte „materia”, scopul subiectiv, ceea ce impune concluzia că legilor morale nu le rămâne decât să îmbrace forma lingvistică a *imperativului categoric*. Şi dacă temeiul respectării unui imperativ ipotetic e un mobil subiectiv, *extern* (de exemplu, frica de pedeapsa divină după moarte), atunci temeiul respectării unui imperativ categoric trebuie să fie un mobil *intern* (anume respectul pentru legea morală însăşi).



„Obiecte” ale „persoanei” Kant

Privită în toată puritatea sa conceptuală, noțiunea de „voință autonomă” înseamnă o voință sfântă, perfectă sub aspect moral, noumenală, căci numai ea e complet liberă de influențele sensibile externe. Absolut autonom este numai omul noumenal. **Autonomia voinței** – această capacitate de autoguvernare morală - poate fi caracterizată prin două trăsături: i) că acea voință e capabilă de *autolegislare* morală, căci ea nu-şi primeşte legile morale de la Dumnezeu, ci şi le crează singură, i.e. e capabilă să se determine singură la acțiune conform unor legi practice *obiective* a cărei autoare este (dacă ar fi supusă legilor altora s-ar numi *heteronomă*) şi ii) e o voință supusă *exclusiv* propriei legislații practice obiective, i.e. e nesupusă unor constrângeri sociale sau impulsuri sensibile exterioare, deci e complet *liberă*. Aceasta e definiția.

Dacă, aşa cum am spus, voința ființei noumenale e temeiul voinței ființei fenomenale iar „legile obiective” ale primeia sunt temeiul (cauza inteligibilă a) „datoriilor” celei de-a doua, atunci putem spune că ideea de autonomie (voință autonomă) e **condiția necesară** a conceperii sistemului datoriilor morale ca imperative categorice *a priori* emanate din rațiunea practică, altfel spus din Eul nostru moral. Căci numai presupunerea unui Eu moral caracteristic tuturor ființelor raționale, capabil să-şi dea singur legi de funcționare şi să se afle doar sub influența lor poate explica sistemul datoriilor *a priori* ale ființei umane *în genere*. Aşadar, atunci când se spune că morala kantiană e o morală a autonomiei se înțelege prin aceasta că ea stă sub Ideea de autonomie ca ultimă condiție necesară a ei.

Sinagoga din Kőnigsberg construită în 1756

Conceptul de „autonomie”, în toată puritatea lui definițională, aşa cum stă la baza teoriei etice a lui Kant, e o „Idee” a rațiunii practice, un concept ideal fără corespondent empiric în lumea umană. El nu descrie o stare psihică de fapt, ci e o presupoziție euristică introdusă de autor pentru a-şi putea construi teoria sa etică *a priori*. Căci vom vedea imediat cum din analiza atentă a acestui concept zămislit în întregime de rațiune putem obține **“formula” Principiului suprem al moralității**, adică acele criterii *obiective* (căci *a priori*) pe care trebuie să le satisfacă orice *maximă* pentru a fi morală.

Să ne reamintim că o ființă morală perfectă nu poate să nu acționeze moral; prin urmare toate maximele ei vor avea conținut moral, adică vor fi perfect conforme (identice) cu legea morală. În cazul unor asemenea ființe ideale termenul „maximă” va

avea desigur un sens special: el nu va mai fi un principiu empiric, care conține scopuri subiective, ci ceea ce am putea numi o *maximă ideală* a unei ipotetice ființe autonome non-empirice. Ce ne spun cele două caracteristici definitorii ale „autonomiei" unei asemenea ființe perfecte?

Să începem cu caracteristica autolegislării (i). Fiind absolut autonomă, o voință sfântă nu e supusă unor legi străine sau exterioare, ci exclusiv *propriilor* legi obiective pe care, tocmai fiindcă sunt propriile sale legi, ea le respectă *în mod necesar*. În caz contrar nu ar fi o ființă perfectă, ci una care s-ar contrazice pe sine. Altfel spus, maximele ideale care-i determină „acțiunile" (presupunând că, de exemplu, și îngerii „acționează") se *identifică* cu propriile legi obiective. Maximele ei „subiective" se confundă cu legile ei „obiective", ceea ce nu e decât o altă formă de a spune că o voință autonomă sfântă *nu poate să nu* acționeze moral. Ea acționează întotdeauna, fără abatere, după legile sale obiective.

Pe de altă parte, orice lege – fie ea fizică sau practică – are o proprietate distinctivă: *universalitatea*. Propozițiile care formulează legi sunt propoziții universale, valabile pentru toți. Legile obiective ale voințelor sfinte vor fi așadar și ele universale, adică valabile pentru „orice ființă rațională *în genere*" (Pref. 7). Deoarece sunt identice cu aceste legi, maximele voințelor sfinte vor avea inevitabil forma universalității. Și pentru că o ființă umană imperfectă trebuie să tindă asimptotic spre prototipul ei moral care e voința sfântă, rezultă clar că prima condiție a moralității maximelor materiale ale unei ființe imperfecte e **universalizabilitatea** lor. Pentru a fi morale, maximele materiale trebuie să aibă forma oricărei legi: universalitatea. E ceea ce Kant exprimă în așa-zisa **Formulă a legii universale** (FLU):

> **(FLU)**: "Acționează doar după acea maximă prin care să poți voi în același timp ca ea să devină o lege universală" (II, 31).

Acesta e un principiu *a priori* ce rezultă prin analiză pur conceptuală din Ideea *a priori* de „autonomie". Deoarece o Idee nu e direct aplicabilă la fapte, nici principiul ei *a priori* nu va fi direct aplicabil la maximele empirice; prin urmare, FLU nu poate fi un *test* de evaluare morală (așa cum se susține prea des).

Ce decurge din analiza celei de-a doua proprietăți (ii) a Ideii de autonomie? Decurge că, deoarece o voință sfântă nu e supusă nici unei influențe sensibile exterioare, ci *doar* influenței propriilor legi, maximele sale (ideale) nu conțin vreun scop subiectiv (înclinație, impuls sensibil venit din exterior). Totuși, trebuie să admitem că o maximă conține *prin definiție* un scop: „Voi face X pentru a atinge scopul Y". Deci și maxima ideală a unei voințe perfecte ar trebui să conțină un scop, chiar dacă nu unul „subiectiv" (legat de sensibilitate). Kant ne propune următoarea soluție: scopul *oricărei* maxime ideale a unei voințe autonome sfinte, maximă identică cu legea obiectivă și aflată doar sub guvernarea ei, e singurul scop pe care-l poate avea maxima (în lipsa celor subiective), anume înfăptuirea a ceea ce cer legile obiective ale voinței perfecte, respectarea legilor obiective, altfel spus auto-respectul maximelor voinței raționale, deci *respectarea voinței raționale însăși*. Într-o ființă perfectă, legea obiectivă însăși e scop și mobil, nu impulsurile externe. O voință sfântă, neavând nici un mobil extern, are ca mobil al acțiunii propriile sale legi. De aceea ea e necesarmente morală. În cazul ființelor imperfecte, al omului bunăoară, care tind asimptotic spre ființa perfectă, pentru a fi moral trebuie ca datoria însăși să fie scop și mobil. Prin contrast cu scopul subiectiv, acesta e

numit un scop „obiectiv” (căci e acelaşi în toate maximele, e universal, e ultim): e vorba deci de *respectul de sine* al fiinţei raţionale perfecte, fiinţă care ni se înfăţişează astfel ca un scop ultim, ca un „scop în sine”, deci ca *valoare supremă*; ea nu poate fi mijloc pentru un alt scop căci atunci ar fi un „lucru” şi s-ar nega singură. Acest scop obiectiv, fiinţa noumenală, apare în om ca „natură raţională” a omului sau ca „umanitatea din om”. Prin „**umanitate**” Kant înţelege aici „personalitatea omului independentă de atributele sale fizice (*homo noumenon*), deosebită de acelaşi subiect reprezentat ca fiind afectat de atribute fizice (*homo phaenomenon*) (*Metafizica moravurilor*, pag. 239). Prin urmare, pentru ca maximele materiale ale omului să aibă conţinut moral ele *trebuie* să respecte umanitatea din om, trebuie să nu încalce (prin scopurile lor subiective) acest scop obiectiv. Deci toate maximele materiale ale unei voinţe imperfecte, finite, trebuie să respecte, pentru a fi morale, omul ca natură raţională, ca fiinţă morală, ca scop în sine, sau „umanitatea” din om. Pe lângă alte scopuri subiective şi variabile, ele trebuie să vizeze (măcar implicit) şi acest scop obiectiv şi invariabil, universal, care e condiţia de acceptare a scopurilor subiective. Aici avem cel de-al doilea criteriu al moralităţii maximelor materiale, criteriu stipulat în **Formula scopului în sine** (FSI):

> **(FSI)**: “Toate fiinţele raţionale stau sub legea conform căreia fiecare dintre ele nu trebuie să se trateze pe sine şi nu trebuie să-i trateze pe toţi ceilalţi niciodată numai ca mijloc, ci de fiecare dată în acelaşi timp ca scop în sine” (II, 63).

Ideea aceasta că omul trebuie să fie privit ca un „**scop în sine**”, ca valoare supremă, nu e o invenţie arbitrară a lui Kant, o teză *ad hoc* a teoriei sale, ci este, la origini, o idee politică, juridică şi morală *revoluţionară* a vremii. Pentru noi ea a devenit probabil o idee aproape banală, motiv pentru care o ignorăm atât de des. Dar recunoaşterea şi impunerea ei la sfârşitul evului mediu creştin a fost rezultatul unei bătălii aprige, nu lipsită de pericole personale. În sclavagism, mentalitatea dominantă era cu totul alta: omul nu era considerat valoarea supremă, ci divinitatea era privită astfel, iar dintre oameni majoritatea erau trataţi ca animale, deci ca „obiecte”, ca simple unelte incapabile de morală (sclavii) sau ca infra-oameni (femeile şi copiii) care trebuie guvernaţi moral *de alţii*, de elita cetăţenilor bărbaţi cu drepturi depline şi cu „demnitate” (aceasta înseamnă *heteronomie*). În feudalism, şerbii erau *instrumente* ale aristocraţiei, femeile erau privite ca simple *mijloace* de procreere, turma credincioşilor era şi ea un *instrument* al intereselor clericilor care erau singurii îndrituiţi să stabilească regulile moralei sociale şi să supravegheze pe cei mulţi ca pe nişte fiinţe incapabile de iniţiativă morală. Abia iluminismul a venit cu ideea rebelă că omul e valoarea supremă pentru om (*orice* om are „demnitate”) şi că, în calitate de om moral, el stă pe picior de egalitate cu divinitatea, fiind capabil de autoguvernare morală indiferent de rangul său social. E postulată acum o **egalitate** fundamentală a oamenilor ca fiinţe morale *autonome* care-şi autodetermină comportamentul moral; de aici şi ideea că deoarece oamenii sunt egali în faţa tribunalului moral, judecata morală trebuie să fie **imparţială**. Am ajuns astfel la o concluzie interesantă: condiţia *universalităţii* maximelor morale (stipulată de FLU) conţine în ea, de fapt, ideea de imparţialitate - în morală, ceea ce e valabil pentru mine trebuie să fie valabil pentru toţi, fără nici o discriminare, adică imparţial. Aceasta e condiţia minimală a moralităţii. E moral ca o mamă să-şi lipsească propriul copil de libertate numai în circumstanţele în care *tuturor* celorlalte mame le e permis să-şi

lipsească de libertate copiii. Amintirea Regulii de aur („ce ție nu-ți place, altuia nu face") se simte în acest principiu kantian.

Iată aşadar că ideile se leagă între ele: dacă omul e tratat ca scop în sine, nu ca mijloc în mâna altora (ca persoană având o valoare supremă, nu ca obiect), atunci el trebuie presupus ca fiind o ființă *autonomă* (capabilă de autoguvernare morală, neavând nevoie să fie guvernat de alții), deci esențialmente egală sub aspect moral cu toți ceilalți oameni priviți ca „persoane morale", prin urmare demnă de a fi tratată moral într-un mod imparțial. Prin contrast, dacă omul e privit *doar ca mijloc* (ca „obiect"), el ne apare ca o ființă heteronomă (guvernată moral de alții), deci esențialmente inegală cu cei ce-l guvernează, morala fiind apanajul unor elite privilegiate iar judecata morală inevitabil părtinitoare. Omul privit ca mijloc, ca valoare instrumentală, e, în limbajul lui Kant, un „**obiect**"; omul privit ca scop în sine, ca valoare supremă, e o „**persoană**". Aşadar, valoarea supremă, în etica lui Kant, nu e *viața* omului, ci „umanitatea" lui, ființa sa noumenală rațională, care-l înrudeşte cu Dumnezeu. Rezultă, în particular, că este imoral să-ți aperi viața cu prețul încălcării propriei moralități sau „demnități" – iată o concluzie necesară a unei etici bazate pe conceptul kantian de autonomie. Diversele obiecte au „preț", o măsură aditivă a valorii lor: două case au un preț mai mare decât una singură. Omul este *singura* ființă care nu poate avea un preț decât dacă e decăzută din condiția sa umană; omul are „demnitate", altfel spus o valoare supremă, neaditivă, „deasupra oricărui preț". A face rău unui om e, de aceea, la fel de grav ca şi a face rău mai multora. Căci umanitatea oricărei persoane nevinovate, aflată în orice condiții, e intangibilă ("e o valoare supremă şi necomparabilă"): e interzis moral să omori un om nevinovat chiar dacă astfel poți să salvezi de la moarte alți douăzeci. Unii vor spune că această teză kantiană e contraintuitivă şi problematică. Aşa să fie oare? Imaginați-vă în situația cuiva care e anunțat brusc pe un ton amabil: „Am hotârât să te omorâm pentru a putea salva (cu organele tale) alți douăzeci de oameni bolnavi. Avem justificare morală: doar douăzeci e mai mare decât unu". Ce ați răspunde? Ați fi de acord să comparați şi să puneți pe cântar viața dumneavoastră cu cele douăzeci de vieți străine? Sau, mai degrabă, vom spune că fiecare om e unic şi că în acest spațiu nu funcționează aritmetica? Lui Kant i se pare o „deviză fariseică" sloganul că „E de preferat să moară un om decât să piară un întreg popor". Alta e, desigur, situația cu persoanele *vinovate*.

Conceptul de „**demnitate**" (*dignitas*) a ființei umane a desemnat inițial noblețe a caracterului sau reputație şi capacitate de a deține un rang social, de a ocupa o „demnitate publică" în virtutea căreia puteai, între altele, să gândeşti moral pentru ceilalți. Nu întâmplător a legat Hobbes demnitatea de deținerea puterii în societate, „valoarea publică" a omului fiind considerată „prețul" său[6]. Kant a propus o schimbare radicală: „demnitatea" ar trebui privită ca o marcă a valorii supreme a omului, ca o calitate intrinsecă a *tuturor* oamenilor, căci oamenii sunt *egali* între ei sub aspect moral. De altfel, toate ființele raționale sunt egale între ele din punct de vedere moral; în acest sens, îngerii nu au mai multă demnitate decât oamenii. Dar ceva din sensul inițial a rămas în noua accepțiune: demnitatea e valoarea morală *supremă* a ființei umane (care e unica ființă

[6] Toma din Aquino utilizează termenul „demnitate" cu sensul de valoare pe care o are un lucru în funcție de locul pe care-l ocupă în lanțul ființării. De exemplu, plantele au mai multă demnitate decât stâncile, oamenii mai multă decât plantele şi animalele iar îngerii mai multă demnitate decât oamenii. Interesant e că, în acest sens, toate entitățile (inclusiv obiectele fizice, plantele şi animalele) au demnitate – idee care a revenit, într-o altă formă, după Kant, odată cu lărgirea sensului principiului demnității.

autonomă, având capacitatea de raționare morală) ce o deosebeşte de celelalte ființe vii şi-i conferă un *loc special* în lumea naturală. Mai exact, ea e o proprietate a tuturor oamenilor *ca* ființe raționale (ca specie a genului „ființe raționale"). Demnitatea e acea valoare *intrinsecă* distinctivă a omului care nu depinde de vârstă, sex, condiție fizică sau intelectuală, religie, origine etnică sau socială, ci defineşte chiar *condiția umană*, „umanitatea" din noi ca singurele ființe *raționale* de pe planetă, care nu poate fi câştigată sau pierdută şi nu admite grade. Principiul respectului demnității umane e echivalent cu cerința *neinstrumentalizării persoanelor*, de exemplu a necomercializării lor sau a unor părți ale lor.

O întrebare apare imediat: ce se întâmplă cu statutul moral al acelor oameni care au o *autonomie limitată* pentru că suferă de dizabilități mentale grave? Principiul respectului demnității umane nu li se aplică şi lor? Ar trebui ei oare tratați ca şi cum ar fi animale („obiecte"), nu persoane (admițând, de exemplu, să fie folosiți drept cobai în cercetarea medicală, fără consimțământul lor)? Iată o dificultate care i-a făcut pe unii eticieni ulteriori să revizuiască sensul principiului kantian al demnității – considerat prea îngust - spunând că aceasta e o proprietate a *tuturor* oamenilor *ca oameni* (ca membri ai genului biologic „om"), incluzându-i aşadar pe psihopați, senili sau nou-născuți. Kant nu a abordat explicit acest subiect. Şi pentru că din punctul lui de vedere există o diferență de natură între om şi animal, căci animalul e lipsit de rațiune, deci de morală, deci de demnitate, e de neconceput o morală *a* animalelor, ci doar una umană *cu privire* la animale. În opinia lui Kant, omul are o serie de *datorii față de sine* în raport cu alte ființe, non-umane, de pildă cu natura vie sau cu animalele; tratarea animalelor cu violență (în cursul experimentelor) e imorală deoarece slăbeşte compasiunea pe care o avem față de suferința lor şi, indirect, față de suferința umană, ceea ce contrazice legea teleologiei naturii că acest sentiment se întăreşte la om (*Metafizica moravurilor*, pag, 282-284). Schimbările de mentalitate morală care au avut loc în secolul al XX-lea au dus la lărgirea sensului principiului demnității pentru a elimina aceste ambiguități sau consecințe nedorite.[7] La Kant avem, aşadar, principiul respectului demnității ființei umane *ca* voință

[7] În istoria culturii europene „demnitatea" ca valoare etică supremă a fost definită diferit: ca autonomie sau capacitate de autoguvernare (Kant), ca o capacitate de a avea trăiri de plăcere şi durere (Mill), ca apartenență la specia umană (bioetica) sau ca apartenență la clasa organismelor sau sistemelor vii (bioetica). Unele documente europene actuale o înțeleg ca „valoarea intrinsecă a individului" combinată cu „valoarea intersubiectivă a oricărei ființe umane în întâlnirea ei cu altul"; sau ca „proprietatea în virtutea căreia ființele posedă statut moral" (Final Report to the European Commission on the Project *Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw*, 1995-1998). Legea nr. 206/27.05.2004 privind buna conduită în cercetarea ştiințifică utilizează o definiție foarte largă a demnității: „Activitatea de cercetare trebuie să se desfăşoare în respect față de ființa şi demnitatea umană, precum şi față de suferința animalelor, care trebuie prevenită sau redusă la minimum [...], ca şi având grijă de „ocrotirea şi refacerea mediului natural şi a echilibrului ecologic". *Carta Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene*, adoptată în decembrie 2007 la Lisabona, urmăreşte fundamentarea sistemului drepturilor pe patru „valori comune", universale şi indivizibile, anume demnitatea, libertatea, egalitatea şi solidaritatea, cu precizarea că „demnitatea persoanei umane nu este numai un drept fundamental în sine, ci constituie *baza reală* a drepturilor fundamentale", e „parte a substanței drepturilor prezentate aici". Interesantă mi se pare structura acestui cod al drepturilor: el se bazează pe un singur principiu de bază (principiul demnității persoanei umane), iar principiile libertății (autonomiei), egalității (dreptății) şi solidarității, împreună cu drepturile lor, îi sunt subordonate.

autonomă. Abia ulterior s-a vorbit de principiul respectului demnității ființei umane *ca* ființă umană şi chiar de respectarea demnității animalelor şi naturii în măsura în care, într-un fel sau altul, şi ele pot reprezenta o valoare supremă (în sine).

Identificarea „demnității" omului cu raționalitatea sau autonomia sa a fost acuzată de *incoerență* atâta vreme cât prin aceasta se refuză o asemenea valoare (şi protecție morală) copiilor mici, retardaților mental, comatoşilor, prizonierilor ori celor suferinzi de boli mentale severe. S-a spus că, dacă nu vrem să-i tratăm pe aceştia ca „obiecte", cum ne propune implicit Kant, ori dacă nu vrem să refacem o bună parte din legislația actuală privind drepturile omului, atunci trebuie să lărgim sensul principiului demnității: noi avem demnitate în calitate, pur şi simplu, de *oameni*. Aş sugera aici că s-ar putea, totuşi, ca I. Kant să nu fi greşit. Căci pentru Kant omul, ca *homo noumenon*, are „umanitate" şi „demnitate" în calitatea sa de ființă ideală cu rațiune practică şi autonomie. Dar *oricărei* ființe umane empirice, oricărui *hommo phenomenon* îi corespunde un *hommo noumenon*. În aceste condiții, unii oameni reali *pot* fi inapți sub aspect rațional, fiind copii mici, retardați mental etc. dar, priviți *ca hommo noumenon*, ei sunt ființe raționale şi autonome, deci trebuie şi ei protejați de principiul autonomiei. Prin urmare, la I. Kant, indivizii umani reali, fiind membri ai genului natural „om" – indiferent de dizabilitățile şi vulnerabilitățile lor – au autonomie şi prin urmare demnitate **ca** *homo noumenon*; deci ei trebuie să se poată bucura de protecția principiului respectului demnității. Şi, prin urmare, Kant avea bune temeiuri pentru a nu discuta situația lor ca pe un caz special.

Strada Kant în 1915

E momentul să reamintim acum că noțiunea de „formulă" a Principiului suprem al moralității semnifică „modelul general" al oricărei maxime *morale*. Or, ceea ce rezultă din argumentarea lui Kant e că o maximă materială, pentru a avea conținut moral, trebuie să satisfacă cerințele acestor două principii, FLU şi FSI. Dacă le luăm împreună, sinteza lor dă chiar principiul suprem al moralității care nu e o axiomă, ci o *formulă*, adică un model general al maximelor morale; aceasta e aşa-zisa **Formulă a autonomiei** (FA). Concluzia noastră - neîmpărtăşită de toți comentatorii - e că **principiul suprem al moralității este chiar Formula autonomiei**.

> **(FA)**: "Propoziția: *voința îşi este sieşi lege în toate acțiunile* desemnează doar principiul de a nu acționa după nici o altă maximă decât aceea care se poate avea pe ea însăşi drept obiect (scop obiectiv – V. M.) şi ca lege universală" (III, 2).

După cum se poate observa, FA este o *sinteză* între FLU şi FSI. Că FA este singurul principiu al moralei e afirmat explicit în *Întemeiere*: "Principiul autonomiei este *unicul* principiu al moralei. ... El nu porunceşte nici mai mult nici mai puțin decât tocmai această autonomie" (II, 74). Dar el e un principiu cu o dublă structură.

Întrebarea care se pune în continuare este cum putem **aplica** Principiul suprem al moralității pe care l-am scos din Ideea *a priori* de „autonomie"? Căci o Idee a rațiunii nu se aplică direct la faptele empirice, în cazul nostru la „maximele din fenomen". Tocmai de aceea Kant introduce câteva „principii de aplicare" intermediare.

Să luăm cazul FLN. Cum testăm caracterul **universalizabil** al unei maxime materiale despre care vrem să ştim dacă e morală sau nu. Răspunsul autorului este: prin analogie cu o lege existentă şi *cunoscută* a naturii teleologice. Natura teleologică e ansamblul fenomenelor naturale care se comportă ca şi cum ar urmări scopuri, e.g. sistemele vii. Ele sunt cele mai asemănătoare comportamentului acțional uman, care e un comportament ghidat de scopuri. Iar legile naturii teleologice, nu cele ale naturii mecanice, sunt cele mai asemănătoare legilor practice. Kant urmărea cu interes dezvoltarea unei ştiințe a naturii teleologice care să completeze ştiința mecanicii. Proiectul unei asemenea ştiințe nu s-a materializat în cele din urmă.

Acum, pentru a testa moralitatea unei maxime trebuie să vedem dacă ea are în potență forma legii, *forma universalității*; dacă e sau nu universalizabilă. Pentru aceasta încercăm s-o universalizăm, i.e. să construim o versiune a sa care are o formă universală şi e analogă („ca şi cum") unei legi cunoscute a naturii teleologice (căci cu legile naturii mecanice nu o putem compara). Dacă nu putem face acest lucru, deci nu putem obține o ipotetică nouă lege a naturii teleologice compatibilă cu legile deja cunoscute de susținătorii acestei ştiințe, atunci e probabil ca maxima noastră să nu fie universalizabilă, deci să nu aibă conținut moral. Dar testul acesta nu ne dă certitudini, căci e unul analogic, prin urmare numai *probabil*. Principiul de aplicare e aici aşa-numita **Formulă a legii naturii** (FLN):

> (**FLN**): "Acționează *ca şi cum* maxima acțiunii tale ar fi să devină prin voința ta o lege universală a naturii" [teleologice] (II, 33).

În felul acesta am testat condiția minimală a moralității unei maxime, anume aceea de a fi *universalizabilă*, adică de a cere ceva ce e acceptabil pentru toți, nu doar pentru mine, cu alte cuvinte a trata *imparțial* pe toți cei implicați.

Să trecem la cazul FSI; cum testăm oare că o maximă materială respectă „umanitatea" din om? Răspunsul lui Kant este: prin analogie cu *observarea* afectării sau chiar distrugerii omului ca ființă morală prin folosirea sa *doar* ca „mijloc" (sau ca „lucru") nu şi ca „scop în sine" (ca „persoană"). Principiul de aplicare e în acest caz **Formula umanității** (FU):

> (**FU**): "O ființă rațională, ca scop prin natura ei, deci ca scop 'în sine, trebuie să servească în orice maximă drept *condiție limitativă* a oricăror scopuri doar relative şi arbitrare" (II, 72).

Concret, aceasta înseamnă să respingem ca neavând conținut moral acele maxime materiale care vizează ca scop subiectiv „distrugerea" umanității din om (a autonomiei sale, a naturii sale raționale) prin distrugerea sau alterarea suportului ei fizic

(sinucidere, crimă, mutilare, degradare fizică, beție, consum de droguri, lăcomie, experimente medicale care alterează personalitatea, tortură, rele tratamente aplicate bolnavilor mintali, pedepse înjositoare etc.) sau prin orice forme de "degradare" directă a acesteia (minciună, manipulare mediatică, cenzură, vinderea de servicii sexuale, pornografie, linguşire, intruziune în viața privată a altora, ignorarea scopurilor altora etc.). Deci o maximă cu conținut moral cel puțin „conservă" dacă nu şi „dezvoltă" sau „promovează" umanitatea din om. Acesta e celebrul principiu kantian al respectului umanității din om sau al **respectului demnității umane**. Căci, aşa cum am mai spus, în opinia lui Kant, orice lucru are un „preț" (doi cai sunt mai valoroşi, mai scumpi decât unul), dar persoanele nu au preț, ci „demnitate", care e o valoare supremă, neaditivă (nici un obiect, oricât de scump, nu egalează valoarea unei ființe umane, oricât de decăzută; două persoane nu sunt mai valoroase moral decât una; un om bogat nu e mai valoros moral decât unul sărac; uciderea unei persoane nu e un rău moral mai mic decât uciderea a zece; etc.). Acesta e cel mai cunoscut şi cel mai folosit standard kantian de evaluare morală a actelor noastre. Formula umanității ne spune că este imoral să tratezi oamenii în forme la care nu ar putea consimți ei înşişi, adică în forme pe care nu ar putea să nu le *voiască* sub forma unor legi universale (*qua* ființe umane pur raționale), chiar dacă s-ar putea să nu le *dorească* în calitatea lor de ființe empirice. Autonomia nu e capacitatea de a alege liber orice îi trece prin cap unui om empiric, căci atunci infractorul ar alege să nu meargă la închisoare; ci e capacitatea de alegere liberă cu privire la sine în calitatea ta de ființă rațională şi care e recunoscută universal sub forma unor *legi* morale (e.g. sisteme de drepturi). Un muncitor e folosit de patron *numai ca mijloc* (instrumental) în sensul că e folosit ca mijloc de muncă pentru scopurile patronului şi nu i se recunosc ori nu i se respectă drepturile (ca ființă rațională) sau alegerile pe care le face *conform datoriilor morale existente* (nu arbitrar). Un muncitor e folosit *şi* ca scop în sine atunci când i se respectă opțiunile de ființă rațională aşa cum sunt acestea recunoscute în sistemele de drepturi şi datorii. Dacă are sens sacrificiul unei persoane, aceasta nu se datorează faptului că prin el se salvează mai multe persoane, ci faptului că, judecând ca ființe pur raționale, toți vom voi ca sacrificarea acelei persoane în acele împrejurări să devină o regulă pentru toți (căci în felul acesta respectul demnității umane va fi apărat şi promovat).

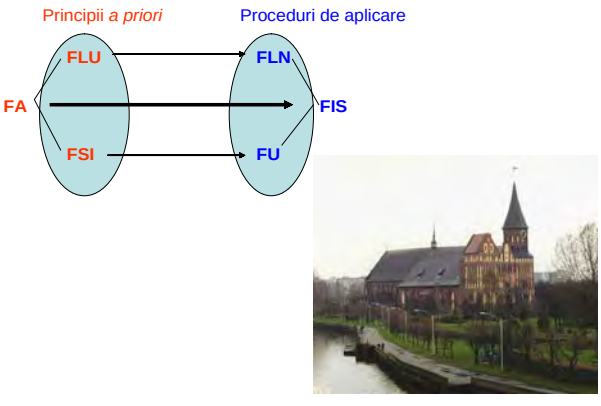
Într-o perfectă simetrie cu principiile *a priori* din Formula autonomiei, vom avea până la urmă un *singur* principiu de aplicare, care e o sinteză între FLN şi FU, cunoscut sub numele de **Formula imperiului scopurilor** (FIS):

> **(FIS)**: "Toate maximele din propria noastră legislare trebuie să se armonizeze între ele spre a forma un posibil imperiu al scopurilor [lume morală perfectă], ca [în analogie cu] un imperiu al naturii" (II, 72).

FIS este, de fapt, **formula de aplicare a Principiului suprem al moralității**. Ce spune oare această formulă care ne amintește de testul „**observatorului ideal**" al lui Adam Smith (pe care Kant l-a citit)? Că, în calitate de om imperfect moral, voi evalua o maximă materială *ca şi cum* aş fi un "observator ideal", adică un membru într-un posibil imperiu ideal al scopurilor [sistemul voințelor autonome guvernate de legi practice] analog unui imperiu al naturii teleologice (utilizând FLN şi FU, adică FIS) (vezi cele patru exemple din *Întemeiere* II, 72). Testul propus de Kant e unul de largă circulație în

filosofia morală: eu trebuie să fac ceea ce un observator ideal (o voință sfântă) ar face cu necesitate; ceea ce Kant aduce nou aici e numai principiul de evaluare morală după care gândeşte acest observator ideal, Principiul suprem al moralității. Într-o formă intuitivă, acesta ne cere să ne punem două întrebări atunci când dorim să aflăm dacă acțiunea pe care vrem s-o înfăptuim are conținut moral: (1) am accepta oare ca şi *toți* ceilalți s-o înfăptuiască în raport cu noi? şi (2) scopurile vizate prin acțiune afectează oare în vreun fel ființa umană *ca* ființă morală (ca ființă ce trebuie să respecte propriile legi morale)? Prima întrebare (condiția universalizabilității) ne cere să nu ne atribuim nici o prioritate şi să nu fim părtinitori în înfăptuirea unei acțiuni morale; o acțiune morală trebuie să fie *imparțială* (dacă eu vreau să mint, susținând că sunt prin aceasta moral, trebuie să accept ca toți ceilalți să mă mintă). A doua întrebare (condiția umanității) ne cere să admitem ca valoare morală supremă „umanitatea din om", natura morală a omului, *autonomia* sa şi să judecăm maximele în funcție de protejarea sau promovarea acesteia (nu a vieții, fericirii etc.). În acest sens, e moral să-ți sacrifici viața sau fericirea decât să-ți încalci principiile morale, căci ultimele sunt expresia voinței autonome care e valoare supremă. Cu alte cuvinte, FIS îmi spune că trebuie să acționez urmărind acele scopuri pe care le-aş putea împărtăşi cu toți ceilalți oameni *în mod rațional*, în aşa fel încât ei să poată *consimți rațional* la acțiunea mea, adică să vrea ca maxima acțiunii mele să fie lege universală.

Grafic, lucrurile ar putea fi reprezentate astfel: există un principiu a priori, principiul suprem al moralității, care e identic cu FA. FA este sinteza dintre FLU şi FSI. Există o procedură de aplicare a FA, anume FIS, care e sinteza dintre FLN şi FU. Pentru a vedea dacă o maximă are sau nu conținut moral trebuie s-o trecem prin FLN şi FU sau măcar prin unul dintre aceste teste, FU fiind cel mai important. Testele sunt mai degrabă nişte ghizi deliberativi aproximativi decât proceduri algoritmice de decizie. Ele nu ne pot spune cu certitudine când e morală o acțiune concretă căci întotdeauna mobilul real al acțiunii poate fi simulat de agent. Dar ne ajută să stabilim în principiu lista datoriilor umane de bază, valabile universal, pentru orice ființă umană *în genere*. Cei sceptici că pot exista datorii morale universale sunt rugați să se gândească la *drepturile universale ale omului*, atât de larg acceptate astăzi[8]. În cursul următor vom urmări la lucru aceste principii de aplicare.



Catedrala din Kőnigsberg, azi.

[8] E în lucru, sub egida UNESCO, şi o „etică universală".

5. Aplicarea principiului suprem al moralității

Principiul suprem al moralității care, după cum am argumentat, nu e altceva decât aşa-zisa Formulă a autonomiei, este un principiu conținut într-o Idee a „rațiunii practice pure", deci are el însuşi acelaşi statut cu aceasta: nu poate fi aplicat *direct* la maximele materiale, empirice, la „maximele din fenomen".[9] Într-un mod analog, nici legea matematică a inerției nu se aplică direct la fapte, ea fiind falsă din punct de vedere empiric. Dar principiul suprem al moralității trebuie să poată fi utilizat în evaluarea maximelor empirice şi pentru aceasta Kant introduce un intermediar: e vorba de ceea ce el numeşte uneori „principii de aplicare" iar alteori „reguli de judecare" a maximelor sub Formula autonomiei. Această problematică a aplicării Principiului suprem al moralității la evaluarea maximelor empirice e tratată în *Întemeiere* în partea dedicată aşa-zisului „canon al judecării morale" (II, 32).

Casa lui Kant

[9] La rigoare, principiul autonomiei nu poate fi obținut prin *analiza* Ideii de autonomie. Din analiza unui concept rezultă ceea ce *înseamnă* el, nu dacă îi corespunde ceva în realitate sau dacă folosirea lui e *legitimă*. Poate conceptele de "autonomie" şi de "datorie" sunt concepte goale, cărora nu le corespunde nimic în realitatea umană, atâta vreme cât nu putem şti prin nici o observație dacă o acțiune concretă satisface principiul autonomiei sau nu. De aceea, în Secțiunea III, Kant "deduce" în mod a priori conceptul de "autonomie", nu în sensul logic al termenului, ci printr-un procedeu *sui generis* care vrea să arate că noi suntem "îndreptățiți" să folosim acest concept a priori şi să-l aplicăm, fie şi indirect, la acțiunea umană. Reuşita acestei tentative de a justifica *îndreptățirea de a utiliza un concept* de bază, *legitimitatea* lui, este cel mai mult criticată de analiştii lui Kant. Până la urmă, autorul pare a abandona în *Critica rațiunii practice* orice tentativă de "deducție" sau autentificare a principiului moralității, considerându-l un "fapt al rațiunii" a cărui conştiință o împărtăşim cu toții şi a cărui autoritate supremă toți o recunoaştem.

Pentru a nu înțelege greşit felul în care Kant aplică *indirect* principiul său a priori la maximele materiale, e indispensabil să distingem trei ipostaze în care ne apare Principiul suprem al moralității. El ne apare, mai întâi, în calitate de principiu noumenal al unei voințe sfinte şi, în această ipostază, e o lege inteligibilă valabilă pentru orice ființă rațională în genere, umană sau nu, finită sau perfectă (căci ființele finite au latura lor noumenală). Forma lingvistică a **Principiului suprem al moralității ca lege inteligibilă** ar trebui să fie *descriptivă*. Subiectul acesta e, din păcate, aproape neabordat de Kant.

Pe de altă parte, acest principiu ne apare şi ca *imperativ categoric*; în această calitate el e „reprezentarea" legii inteligibile supreme în ființele raționale finite sub forma unei "constrângeri" a voinței ce ne vine de la Eul moral; e un fel de "poruncă" supremă a conştiinței noastre morale. Forma lingvistică a **Principiului suprem al moralității ca imperativ categoric** este, desigur, imperativă – aşa cum o arată Formula autonomiei**.** De notat că forma descriptivă a principiului e *presupusă tacit* de forma imperativă căci atunci când spunem că o ființă rațională finită *trebuie* să facă acțiunea X, noi de fapt vrem să spunem că aceasta înseamnă că acțiunea X e făcută *cu necesitate* de orice ființă rațională perfectă (inteligibilă). Ceea ce pentru noi e un ideal moral spre care *trebuie* să tindem în ciuda atracțiilor contrare, pentru o ființă perfectă e o realitate eternă. Aceasta explică, poate, de ce Kant nu a dezvoltat separat tema principiului suprem al moralității ca lege inteligibilă. De fapt, aici nu avem două principii morale distincte, cum le-am prezentat eu, ci unul singur – Formula prescriptivă a autonomiei – celălalt fiind numai latura sa „inteligibilă".

În fine, în al treilea rând, trebuie să distingem **procedura de aplicare a Principiului suprem al moralității** la maximele unei ființe umane concrete (sensibile) (sau, cum îi spune Rawls, IC-procedura) – şi *această* procedură e captată de Formula imperiului scopurilor.

Ne vom concentra aici pe procedura de aplicare care, după cum am văzut, e o sinteză a FLN (un test de universalizare) şi FU (un test de respectare a demnității umane). Dacă o maximă materială trece aceste două teste, atunci ea e *permisă* moral. Dar permisiunea nu e totuna cu obligația: permisiunea include obligația şi „indiferența morală", ultima fiind neinteresantă moral. Deci faptul că poți voi ca maxima ta să devină o lege universală nu e un criteriu decisiv în testul de universalizare deoarece aceasta nu ne asigură că maxima respectivă este o obligație morală (o datorie). Testul lui Kant generează totuşi „datoriile reale" într-un alt fel: dacă maxima evaluată *nu* rezistă testului, atunci rezultă că ea este interzisă, ceea ce echivalează cu a spune că negația ei e obligatorie, e o datorie. Dacă maxima sinuciderii nu trece testul, atunci rezultă că ea e interzisă, prin urmare „datoria conservării naturii animale a omului" e obligatorie.

În ciuda aşteptărilor nerealiste ale unor cititori ai lui Kant, etica sa pură nu e o teorie menită să ofere răspunsuri *definitive* cu privire la ce maxime particulare sunt morale sau imorale. Căci, ne avertizează Kant, moralitatea propriu-zisă a acțiunilor, chiar şi aceea a propriei conduite, ne va rămâne mereu ascunsă în toată puritatea ei (*Critica rațiunii pure* (1998), p. 433n). Etica pură oferă însă pedagogului un criteriu ferm al moralității şi mijloace de îndrumare a intelectului suficient de sistematice pentru a asigura o deliberare matură şi critică asupra valorii morale a comportamentului uman. Printr-o

educație adecvată, fiecare din noi putem „unge” mașinăria judicativă a metafizicii moravurilor.

În *Întemeierea metafizicii moravurilor* (II, 34-38; 50-54) avem celebrele patru exemple de aplicare menite să justifice tot atâtea datorii. Alegerea a exact patru datorii de felul celor existente în text nu e întâmplătoare, ci reprezintă o clasificare tradițională a datoriilor. Acestea sunt împărțite în datorii perfecte şi datorii imperfecte. **Datoriile perfecte** sunt astfel formulate încât impun toate condițiile de realizare a acțiunii fără a admite excepții, e.g. Trebuie să respecți contractele. **Datoriile imperfecte** impun anumite scopuri şi lasă la alegerea noastră ce să facem pentru a le atinge şi în ce circumstanțe să acționăm, e.g. Trebuie să-i ajuți pe săraci. Pe de altă parte, datoriile pot fi față de sine şi față de alții. Cele patru exemple de „datorii reale” sunt obținute arătând că maximele corespunzătoare nu rezistă celor două teste din cauza unor contradicții la care duc – fie acestea contradicții conceptuale (logice), fie contradicții ale voinței (imposibilitatea de a vrea ceva).

	Datorii față de sine	Datorii față de alții
Datorii perfecte	Datoria conservării naturii animale a omului (Ex. 1). (contradicție conceptuală)	Datoria ținerii promisiunilor (Ex. 2). (contradicție conceptuală)
Datorii imperfecte	Datoria împlinirii desăvârşite a propriei persoane (Ex. 3). (contradicție a voinței)	Datoria realizării fericirii altora (Ex. 4). (contradicție a voinței)

Vom reconstrui aici, într-o manieră cât mai exactă şi explicită, mecanismul de testare folosit de Kant pentru a „deduce” datoriile a priori valabile pentru orice ființă umană *în genere*. Iată cum decurge **aplicarea FLN la exemplul 1** din *Întemeiere* (II, 35):

Scopul nostru este să vedem dacă maxima care-mi cere să mă sinucid are sau nu conținut moral. Această maximă este (m1): “Din iubire de sine adopt principiul de a-mi scurta viața dacă, prelungindu-se, ea mai mult mă amenință cu necazuri decât promite satisfacții”. Următoarea formulare este o exactificare a ei: (**m1)**: Vreau să mă sinucid din motive egoiste (din iubire de sine, i.e. incapacitatea de a mai suporta o viață chinuitoare).

Acum, testul de universalizare îmi cere să încerc să universalizez maxima *prin analogie* cu o lege a naturii teleologice, adică să mi-o imaginez *ca şi cum* ar fi o lege universală a naturii teleologice. Această universalizare ar duce la o ipotetică lege a naturii teleologice de felul următor: L(m1) Pentru *orice* ființă sensibilă, sentimentul de iubire de sine are ca scop natural distrugerea vieții. Ceea ce observă Kant imediat, plecând de la presupunerea că el *cunoaşte* legile veritabile ale naturii teleologice, este o contradicție cu legea veritabilă a naturii teleologice (LN1): Pentru orice ființă sensibilă, sentimentul iubirii de sine are ca scop natural stimularea promovării vieții. (În cuvintele lui Kant: “O natură a cărei lege ar fi ... [ca sentimentul iubirii de sine] să promoveze viața”). Desigur,

trebuie să mai adăugăm că un ingredient tacit al argumentului este s*upoziția coerenței naturii*: (NT) Dacă LN1 este o lege a naturii teleologice, atunci non-LN1 nu poate fi o lege a naturii teleologice.

Decizia se ia în felul următor: nu putem concepe (contradicție conceptuală) existența unei naturi contradictorii în care LN1 şi L(m1) să existe simultan. Deci (**m1**) privită *ca şi cum* ar fi o lege universală a naturii teleologice e imposibil să existe. Deci e *improbabil* ca (m1), analogul ei, să poată fi universalizată. Prin urmare, e improbabil ca ea să aibă conținut moral. În consecință, non-m1 (adică "Nu trebuie să te sinucizi") are mai degrabă conținut moral. Datoria interdicției sinuciderii satisface astfel prima condiție a „formulei" Principiului suprem al moralității, condiția formei universale, care e forma oricărei legi.

Vom aplica acum **FLN la exemplul 3** şi vom obține datoria realizării perfecțiunii în propria persoană (II, 37). Maxima testată este (**m3)**: Îmi voi neglija dezvoltarea ansamblului facultăților personale (intelectuale şi fizice) *pentru că* e mai comod să urmăresc numai plăcerile corporale. O vom universaliza prin analogie cu o lege a naturii teleologice, obținând legea ipotetică **L(m3):** Orice ființă rațională îşi neglijează dezvoltarea *ansamblului* facultăților (între ele, cele raționale) pentru a urmări numai plăcerile senzoriale. O natură care conține o lege teleologică analogă şi totodată L(m3) e *conceptibilă* (căci e necontradictorie logic): ar fi vorba de o lume de indivizi hedonişti ("o natură ar putea într-adevăr să subziste foarte bine având o asemenea lege universală"). Prin universalizarea analogică a maximei nu ajungem la un impas logic. Kant consideră însă că de data aceasta noi *nu putem voi* o asemenea lume (voirea ei ar genera o *contradicție a voinței* sau, în cuvintele autorului, **"**o astfel de voință s-ar contrazice pe sine" – II, 39). Aici se presupune tacit un principiu al contradicției voinței care exclude această posibilitate: **(PCV):** O voință care e determinată de maxima m şi de maxima non-m este contradictorie şi deci imposibilă (II, 40). De ce nu putem *voi* o asemenea lume? Pentru că dacă am face-o, ne-am nega *ca ființă rațională.* Căci o ființă rațională, autonomă, e prin definiție ghidată de propriile legi practice, care sunt legi ale rațiunii, şi de maximele formale corespunzătoare; dacă s-ar ghida însă după m3, ea ar trebui să-şi neglijeze dezvoltarea facultăților raționale şi să trăiască doar în orizontul simțurilor, al plăcerilor trupeşti, ceea ce ar echivala cu negarea sa ca ființă rațională. În concluzie, *nu putem universaliza* (m3) din cauza *contradicției voinței* pe care o generează. Concluzia e că (m3) nu are conținut moral, deci non-m3 este o datorie (realizarea perfecțiunii în propria persoană).

Se spune uneori că acest test de universalizare ar trebui abandonat pentru că între timp a fost abandonat un ingredient esențial al său, credința că e posibilă o ştiință a teleologiei naturii în felul în care şi-o imagina Kant. Greşit, foarte greşit. Ideea de teleologie a naturii a fost într-adevăr abandonată, poate şi testul lui Kant *stricto sensu*, dar *ideea* de universalizabilitate ca standard minimal al moralității a rămas. Căci atunci când ne întrebăm dacă acțiunea de a minți după cum ne convine are conținut moral, noi acceptăm cu toții că ar trebui să verificăm, pentru a răspunde, dacă am putea consimți rațional ca *toți ceilalți* oameni să mintă în raport cu noi. Testul de universalizare se transformă astfel – la R. M. Hare, de pildă – într-un test de „plasare imaginativă în locul celorlalți": cu alte cuvinte, o acțiune e morală numai dacă nu-mi oferă mie, care vreau să o fac, nici un fel de poziție privilegiată, nici un fel de avantaj comparativ, deci numai dacă e o acțiune făcută cu deplină *imparțialitate*, ca între persoane morale absolut *egale*.

Or, ideea de „imparțialitate” a rămas pe o poziție centrală în discursul moral contemporan. Ea provine din ideologia modernității şi poate să nu fie centrală, de exemplu, în etica lui Aristotel.

Să aplicăm acum **FU la exemplul 1** (II, 51). Vom reaminti conținutul Formulei umanității: “O ființă rațională, ca scop prin natura ei, aşadar ca scop în sine, trebuie să servească în orice maximă drept condiție limitativă a oricăror scopuri doar relative şi arbitrare” (II, 72). Maxima testată este (m1): “Din iubire de sine adopt principiul de a-mi scurta viața dacă, prelungindu-se, ea mai mult mă amenință cu necazuri decât promite satisfacții”. Iată şi o exactificare a ei: (**m)**: Mă sinucid, adică-mi anihilez persoana, pentru a-mi atinge scopul (egoist) de a menține o stare de lucruri satisfăcătoare până la sfârşitul vieții. Decizia cu privire la conținutul moral al maximei e luată astfel: Scopul subiectiv din **m** (“a menține o stare de lucruri satisfăcătoare ...”) nu e “compatibil” cu “ideea umanității ca scop în sine” pentru că, dacă acel scop subiectiv e realizat prin acțiunea “mă sinucid”, atunci se *anihilează* pur şi simplu ființa mea fizică (ființă care e suport al „demnității” omului, deci şi al „respectului”). Deci **m** nu are conținut moral căci persoana mea e folosită *numai ca mijloc* pentru a atinge un scop egoist, nu şi ca scop în sine, ca valoare supremă. Prin urmare, interdicția sinuciderii e o datorie.

Kant nu explică în detaliu şi cu suficientă rigoare aplicarea formulelor sale la evaluarea maximelor. În *Metafizica moravurilor* exemplele pe care le dă sunt eliptice şi pentru mulți neconvingătoare. Iată unul dintre ele referitor la datoria de a nu minți. Pentru a fi evaluată moral, maxima minciunii e trecută prin cele două teste, FU şi FLN:

> **(FU)** “Minciuna este un dispreț şi oarecum o distrugere a demnității umane. Un om care nu crede ceea ce el însuşi îi spune altui om ... are o valoare încă şi mai mică decât ar avea un lucru. ... El devine obiect de dispreț în ochii altuia şi, ceea ce este şi mai rău, el devine în proprii săi ochi un obiect de dispreț, negând demnitatea umanității în propria sa persoană”
> **(FLN)** “Comunicarea adevărată a gândurilor (nu formularea în cuvinte a opusului a ceea ce ai intenționat să comunici) reprezintă un scop natural al omului. Minciuna este un scop opus finalității naturale a facultății de comunicare a gândurilor”.

Hotărât lucru, testele lui Kant nu sunt algoritmi de decizie morală, ci **proceduri deliberative aproximative** de luare a unei decizii în ceea ce priveşte evaluarea morală a unei maxime materiale (a intenției moralmente bune a unui agent). Ele nu sunt deducții logic-necesare plecând de la un principiu universal şi ajungând la cazuri particulare, ci argumente mai degrabă *retorice* în care intervine şi forța persuasiunii, rolul lor fiind acela de a *orienta* şi *facilita* decizia morală. Să mai luăm câteva exemple şi să vedem cum se poate delibera moral în stil kantian, cu precizarea că rezultatele acestor deliberări vor fi întotdeauna *revizuibile* (căci vor apărea mereu fapte noi, imaginația noastră morală se va perfecționa în timp etc.).

Mormântul lui Kant de lângă catedrala din Kőnigsberg

Este oare prostituția acceptabilă după standardele moralei kantiene? Cum am putea decide în această privință folosind testul kantian (vezi *Metafizica moravurilor*, par. 7)? Maxima implicată aici este: „Voi oferi servicii sexuale pentru a produce plăcere clienților". Maxima e trecută prin cele două formule-test : FLN şi FU. Mai întâi, să vedem dacă e universalizabilă. Kant pleacă de la următoarea lege a naturii teleologice : "Dragostea sexuală ne este destinată (de natură) pentru perpetuarea speciei". Apoi conchide destul de grăbit : "Faptul că o astfel de *utilizare nenaturală* a atributelor noastre sexuale este o violare a datoriei față de sine este deîndată sesizat de oricine îşi îndreaptă gândul asupra ei şi stârneşte aversiune". "*Scopul naturii* este, în conviețiurea sexelor, reproducerea, adică întreținerea speciei; dar nu este îndreptățită acțiunea contrară acestui scop". Deci prostituția nu e îndreptățită moral.

Să aplicăm acum FU : "Dar nu e uşor să produci o demonstrație rațională a faptului că utilizarea nenaturală a atributelor noastre sexuale e inadmisibilă (moral). ... Argumentul constă în aceea că prin aceasta ființa umană îşi abandonează personalitatea (degradându-se) deoarece ea se utilizează pe sine *numai ca un mijloc* pentru a-şi satisface un impuls animal". Deci prostituția e, o dată în plus, inacceptabilă moral.

În legătură cu acest subiect, oricine a putut observa că Biserica Ortodoxă Română se opune *legalizării* prostituției. Iată argumentul: "Prostituția este, înainte de toate, un subiect de morală şi atunci BOR nu poate fi niciodată de acord cu legalizarea păcatului. Teologic vorbind, dreptul la păcat nu există. De fapt ar fi bine dacă s-ar lua în calcul cauzele, în principal sărăcia, iar nu efectele" (C.Stoica, purtător de cuvînt al Patriarhiei Române, 7 dec. 2001). Argumentul folosit aici e că prostituția e imorală şi, prin urmare, nu poate fi legalizat ceva imoral; iar prostituția e imorală pentru că încalcă porunca divină "Să nu fii desfrânat" (Ieş. 20.14). Întrebarea pe care o punem este următoarea: este punctul de vedere al BOR un punct de vedere *kantian*? Evident, nu. De ce? Pentru că mobilul acțiunii morale în interpretarea BOR nu este datoria de dragul datoriei, ci unul *extern* - frica de pedeapsa lui Dumnezeu: "Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deşert numele Lui" (Ieş. 20. 7). Acesta e un caz clar de „heteronomie" a voinței.

Dar ce ar spune oare Kant despre *legalizarea* prostituției a cărei moralitate o respinsese cu argumentele de mai sus? Poate fi oare *legalizat* un principiu imoral?

Răspunsul e negativ şi e dat astfel în unul dintre cursurile sale: "Există aşadar datorii ale virtuții (sau etica), care nu sunt datorii ale dreptului, dar conversa (nu are loc): toate datoriile, fie şi dacă ele sunt datorii ale dreptului, sunt astfel constituite încât, dincolo de legea externă sub care cad, există totodată o lege internă care constrânge la executarea lor; şi astfel orice obligație legală conține în acelaşi timp o obligație etică. … Rezultă că *orice obligație, de orice fel, fie ea juridică sau etică, e etică prin natura ei"*.

Este însă bine ştiut că în ciuda faptului că există argumente kantiene şi teologice (strict etice) după care prostituția e imorală şi trebuie interzisă, în multe țări ea e legalizată, prin urmare i se recunoaşte implicit acceptabilitatea morală. Pentru recunoaşterea acceptabilității ei morale pot fi utilizate argumente consecinționiste – considerate nevalabile de către kantieni - care arată că urmările instituționalizării prostituției sunt mai degrabă benefice decât rele în comparație cu practicarea ei ilegală (aici se invocă date medicale, economice, politice etc.) şi că interzicerea ei e incompatibilă cu valorile unei societăți libere şi pluraliste etc. Rezultă de aici că instituirea *finală* a unei reguli morale noi cum e cea privind interzicerea prostituției e un proces mai complicat decât lasă să se înțeleagă exercițiul de trecere a unui test strict etic ce derivă dintr-o teorie. E vorba aici de un complex proces de **omologare socială** a maximei, cu participarea publicului larg (condiția „publicității") şi utilizând criterii *diverse*: etice, politice, economice, medicale etc. Testul strict etic e aşadar numai o parte a procesului social de decizie etică. Aceasta e o concluzie valabilă pentru toate exemplele.

Iată acum **un alt exemplu**: Julius şi Ethel Rosenberg au fost executați în 1953, fiind acuzați de a fi furnizat secrete nucleare americane către URSS. Fratele lui Ethel, David Greenglass, a fost şi el acuzat şi era pasibil de aceeaşi pedeapsă. În anul 2001, el a declarat că, printr-o înțelegere cu acuzarea, a convenit atunci să depună o mărturie falsă acuzînd-o pe sora sa de spionaj - deşi "nu a avut certitudinea participării acesteia" - pentru că i s-au promis doar 10 ani de închisoare în locul scaunului electric. Şi-ar putea David Greenglass justifica gestul uzând de etica lui Kant, de pildă spunând că a acționat *din* "datoria autoconservării naturii animale a omului", că s-a opus unei sinucideri indirecte? (vezi *Metafizica moravurilor*, par. 5).

Răspunsul pare a fi negativ, căci David nu a evitat în realitate "sinuciderea" (sinuciderea fiind într-adevăr o încălcare a datoriei autoconservării naturii animale a omului), ci a evitat "pedeapsa capitală" (care e *permisă moral* în sistemul lui Kant!). Deci mobilul veritabil al acțiunii sale nu a fost legea morală de mai sus (datoria autoconservării ...), ci *plăcerea egoistă de a trăi* (dorința de a primi o pedeapsă mai suportabilă). Deci acțiunea sa nu are conținut moral.

Să presupunem acum că soții Rosenberg nu ar fi fost pedepsiți atât de sever dar fratele lui Ethel ar fi fost condamnat la moarte şi s-ar fi salvat de la scaunul electric prin minciună şi prin trădarea sorei sale. E justificată oare moral salvarea unei vieți (a vieții fratelui) cu prețul încălcării unui principiu moral, al minciunii sau trădării? Kant răspunde negativ: nu numai că Ethel e folosită imoral *ca mijloc* pentru un scop egoist (salvarea propriei vieți a lui David), dar, în sistemul său etic, valoarea morală supremă nu e viața, ci *demnitatea* persoanei (autonomia sa). Iată cum se exprima Kant în cursurile sale cu privire la acest subiect: "Rămîne, pe de altă parte, condamnabil şi contrar datoriei să promovezi menținerea vieții cu prețul propriei moralități şi să consideri viața ca o

bonificație chiar atunci când menținerea ei e însoțită direct de crimă. … De exemplu, dacă cuiva i se promite … că *se va putea bucura de o viață fericită cu prețul unei trădări ruşinoase sau a altui act criminal*". Este chiar cazul nostru. Or, în principiu, „există multe în lume care sunt cu mult mai presus decât viața. Respectarea moralității este cu mult mai presus. *E mai bine să sacrifici viața decât să încalci moralitatea.* Nu e necesar să trăieşti, dar e necesar ca, atâta vreme cât trăieşti, să o faci onorabil; iar cel care nu mai poate trăi onorabil, nu mai merită să trăiască deloc".

Am putea accentua acest caz ridicând următoarea întrebare generală: este oare justificată moral - din punctul de vedere al teoriei lui Kant - **sacrificarea unui număr mai mic de vieți** pentru salvarea unui număr mai mare de vieți într-un atac terorist? Să reflectăm asupra cazului în care singura cale de a împiedica un terorist să arunce în aer o clădire plină cu oameni nevinovați e să împuşti teroristul *printr-un* ostatec *nevinovat* ținut ca scut viu. E foarte plauzibil să susținem că un kantian *nu ar autoriza moral* acest act de ucidere deliberată a ostatecului nevinovat: căci maxima "Voi ucide deliberat o persoană inocentă pentru a salva mai multe persoane" înseamnă a folosi persoana nevinovată *doar* ca "mijloc" pentru atingerea unui scop, deci ca "obiect", şi a nu o respecta ca „persoană", ca „scop în sine". Or, „demnitatea" este valoarea omului privit *ca ființă morală* (abstracție făcând de natura sa psiho-fizică şi de diferențele de acest gen dintre oameni) şi e "supremă şi incomparabilă"; ea e o valoare non-cantitativă şi neaditivă: demnitatea lui X nu e mai mică decât demnitatea lui Y sau decât demnitatea lui Y + Z (căci în toți oamenii există în potență autonomia, i.e. capacitatea de a-şi da legi morale). În concluzie, demnitatea unei persoane nu e mai mică decât demnitatea a două persoane şi, ca atare, *nu e moral să sacrifici o persoană nevinovată pentru a salva două* (de exemplu să sacrifici o persoană în vârstă pentru a salva două persoane mai tinere prin prelevare şi transfer de organe). Când însă ai o persoană *vinovată* de o ilegalitate (un ucigaş sau un terorist), lucrurile se schimbă şi raționamentele se transferă în domeniul dreptului. În acest caz, Kant admite caracterul moral al anumitor forme de ucidere (judiciară). De asemenea şi „riscarea vieții" e admisă moral în anumite circumstanțe (e.g. când ostaşul, marinarul, pompierul etc. îşi văd viața amenințată în mod iminent). Prin analogie, poate, şi riscarea vieții unor ostateci deținuți de teroriști, printr-o operațiune armată de eliberare, e justificată moral atunci când viața le e în pericol.

Iată acum un alt caz legat de datoria respectului față de ceilalți oameni (vezi *Metafizica moravurilor*, par. 37-). Este oare justificat moral ca unui criminal în serie (unui om prin excelență vicios) să-i fie aplicate **pedepse dezonorante** (tăierea mâinii, lapidarea, munci înjositoare, tortură etc.) ? Răspunsul lui Kant este nu. De ce oare ? Pentru că respectul (ca şi disprețul) se referă la om *ca autonomie* (ca persoană morală), nu la om *ca hoț*, criminal etc. Un criminal trebuie şi el respectat *ca om* în fața tribunalului moralei (şi a celui juridic). "Nu mai puțin eu însumi nu pot să-i refuz viciosului, *ca om*, tot respectul care lui, cel puțin în calitate de om, nu poate să nu-i fie acordat, chiar dacă el se face nedemn de fapta sa" (*Ibidem*. par. 39). Mentalitatea, atât de răspândită în societatea românească, de a trata moral (sau legal) diferențiat indivizii (după avere, după notorietate etc.) este profund imorală în opinia lui Kant.

Pe respectul omului *ca om* se bazează şi *datoria particulară* de a respecta fiinţa umană *ca fiinţă raţională* (în sensul logic al utilizării raţiunii). În acest context, se poate ridica întrebarea : este oare justificată moral **atitudinea profesorului** care spune unui student ce nu s-a pregătit că debitează "stupidităţi", "absurdităţi", că e "incapabil să judece" etc.? Standardul kantian în materie de etică academică ne spune că nu. Avem o datorie de *a nu cenzura erorile* numindu-le "absurdităţi", "stupidităţi" etc., căci în felul acesta disprețuim inteligența studentului, punând sub semnul întrebării capacitatea raţională, deci valoarea morală, a studentului neştiutor. Mai degrabă e bine să presupunem că ele conţin un sâmbure de adevăr care trebuie căutat, explicându-i studentului că e posibil să fi greşit, spre a-i *întări respectul* pentru intelectul său. Aşa gândea profesorul Kant exigenţele unei etici universitare (*Ibidem*, par. 39)

Dar este oare justificată moral descurajarea consumului de alcool şi droguri prezentându-i pe dependenţi la televizor ca "legume" sau "animale"? Din nou nu : "Tot astfel stau lucrurile cu *reproşul făcut viciului*, care nu trebuie împins niciodată către *disprețul şi contestarea oricărei valori morale a viciosului*" – căci în felul acesta el nu s-ar mai putea îndrepta; dar "omul *ca atare* (ca fiinţă morală) nu poate pierde niciodată toate predispoziţiile către bine" (*Metafizica moravurilor*, par. 39).

În fine este oare morală activitatea **paparazzilor** de la revistele de scandal? Kant ar răspunde probabil negativ, încadrându-le activitatea la capitolul "calomnie" (vezi *Metafizica moravurilor*, par. 43). Conform argumentelor sale, "*supravegherea moravurilor altora* este, în sine, o indiscreţie jenantă faţă de individul uman" căreia toţi trebuie să i ne opunem "pe motivul *lezării respectului* cuvenit fiecăruia dintre noi" (*Idem*).

Voi încheia lista exemplelor cu unul care subliniază limitele între care putem distinge maxima veritabilă a unei acţiuni de diferitele **maxime aparente**. Întrebarea este : oare atunci când judecăm moral, motivul real al acţiunii nu ne rămâne ascuns pentru totdeauna? La rigoare da, el ne rămâne ascuns, dar putem totuşi să evaluăm moral cu o anume marjă de toleranţă. Până la urmă, nici în justiţie lucrurile nu stau cu mult mai bine atunci când e vorba să se decidă dacă o crimă a fost făcută cu intenţie sau nu. Un tânăr profesor, Sorin A., a înscris fraudulos în CV-ul său titlul de doctor în istorie (pe care chiar era capabil să-l ia) pentru a putea ocupa un post la Universitatea Central Europeană din Budapesta. Maxima materială e aici : Voi declara că sunt doctor în istorie pentru a fi angajat la CEU. După ani de zile, s-a descoperit că aceasta era doar o maximă *aparentă*, maxima *veritabilă* fiind : Voi minţi că sunt doctor în istorie pentru a putea fi angajat fraudulos la CEU. Kant ne-ar atrage atenţia că Sorin A. trebuie judecat după *maxima veritabilă*, nu după cea *aparentă*, deşi distingerea lor e de regulă dificilă şi adesea imposibilă. Dar trebuie să căutăm întotdeauna maxima veritabilă prin analiza tuturor faptelor relevante.

Aplicabilitatea testelor lui Kant a fost adesea contestată de specialişti: "Există, deci, serioase dificultăţi în calea înţelegerii acestor patru exemple ca ilustrări ale aplicării a ceea ce s-a conceput a fi <metoda strictă> a lui Kant, i.e. a aplicării practice a principiului pur formal al imperativului categoric. Mai mult, singura concluzie ce s-ar

putea trage din această trecere în revistă a ilustrărilor oferite de Kant este aceea al unui cumplit eşec al lui Kant de a demonstra aplicarea acestui principiu" (*T. C. Williams*). Alţi comentatori nu sunt atât de severi. Cu toate acestea, testul kantian a rămas în conştiinţa publică – mai ales Formula umanităţii – ca un standard de evaluare morală valabil. *Respectul demnităţii fiinţei umane*, chiar scos din contextul istoric în care a apărut, este unul dintre cele mai folosite principii de evaluare şi justificare morală în documentele politice contemporane. Iată-l prezent în *Convenţia UE pentru protecţia drepturilor omului şi demnităţii fiinţei umane cu privire la aplicaţiile biologiei şi medicinei* (Oviedo, 1997): Art. 1. „Părţile la această Convenţie vor proteja demnitatea şi identitatea tuturor fiinţelor umane". Iar în *Protocolul adiţional* se spune**: „**Având în vedere că *instrumentalizarea* fiinţelor umane [folosirea lor numai ca mijloc – cum spunea Kant] prin crearea deliberată a unor fiinţe umane genetic identice este *contrară demnităţii umane* [în termenii lui Kant am spune că încalcă FU] şi constituie astfel o greşită utilizare a biologiei şi medicinei; Având în vedere scopul Convenţiei, în particular principiul menţionat în art. 1 vizând protejarea demnităţii şi identităţii tuturor fiinţelor umane; Art. 1. Orice intervenţie urmărind crearea unei fiinţe umane genetic identice cu o altă fiinţă umană, vie sau moartă, este interzisă" [aici avem o datorie specială „dedusă" din principiul umanităţii].

Desigur, e greu de decis aici dacă persoanele care au elaborat acest document au fost kantieni autentici sau au gândit în termenii unui „principiism" contemporan care utilizează, între altele, un „principiu al autonomiei" sau al „respectului demnităţii omului" bazat pe intuiţiile moralităţii comune, dar şi pe tradiţia kantiană. Principiismul e o metodă de evaluare morală dezvoltată mai ales în bioetică şi foloseşte mai multe principii ca ghid, între ele şi principiul autonomiei: acţiunile autonome sunt acelea care nu sunt supuse unui control constrângtor de către alţii. Prin autonomie se înţelege aici capacitatea de auto-guvernare a persoanei, care e liberă de interferenţa şi controlul altora, ca şi de diverse limitări care împiedică alegerile sale libere. Autonomia înseamnă în esenţă *libertate* (independenţa de controlul altora) şi *posibilitatea de a acţiona* (*agency*) (capacitatea de a acţiona aşa cum vrei). Iar a respecta un agent autonom înseamnă a recunoaşte dreptul acelei persoane de a susţine liber puncte de vedere proprii, de a face alegeri şi de a lua decizii bazate pe valorile şi opiniile sale personale fără nici o constrângere (T. Beauchamp, J. Childress). Alţi autori vorbesc de *principiul interdicţiei violării demnităţii umane*, un principiu ce are multiple formulări, mai înguste sau mai largi, unele dintre ele fiind legate de gândirea religioasă şi de conceptul de "sacralitate a vieţii". Expresia „vor proteja demnitatea *şi identitatea* tuturor fiinţelor umane" din Declaraţia de la Oviedo ne duce cu gândul la un concept de „demnitate" mai larg, post-kantian: respectul omului [nu ca fiinţă raţională, *autonomă*, ci] ca fiinţă *umană*; „identitatea" e o recunoaştere a sferei umanului *ca specie* biologică (nu mai zicem, precum Kant, respectul omului *ca fiinţă raţională* - ceea ce ar exclude de sub protecţia principiului nou născuţii, copiii mici sau handicapaţii mental). Dar chiar acceptând această pluralitate de sensuri, este indubitabilă inspiraţia kantiană a acestor forme diverse ale principiului demnităţii.

În alte aplicaţii contemporane ale eticii, originarea în filosofia lui Kant mi se pare cât se poate de evidentă. De exemplu, un cod etic pentru cercetarea ştiinţifică din Canada e întemeiat pe un singur „principiu cardinal", anume pe „familiarul imperativ moral de respect pentru demnitatea umană". Acesta spune că „este inacceptabil să tratăm

persoanele numai ca mijloace (doar ca „obiecte"), pentru că făcând aşa nu respectăm demnitatea lor umană intrinsecă". Acest principiu, preluat evident de la Kant, e baza celorlalte obligații etice ale cercetătorului: respectul pentru consimțământul informat şi liber, respectul pentru persoanele vulnerabile, respectul pentru dreptate, obligația minimizării vătămărilor şi a maximizării beneficiilor etc.[10]

Poți gândi kantian sau anti-kantian fără a-l invoca explicit pe Kant. Să luăm un exemplu. Ce putem spune despre judecata morală subiacentă următorului text publicat de A. Cornea în revista „22" (31.01-6.02/2006) despre închisorile CIA unde ar fi fost **torturați** "presupuşi terorişti din Irak şi Afganistan"? Zice autorul: "Ce justificare morală are un for democratic (Consiliul Europei) să investigheze, să ceară explicații de la statele membre sau să condamne violări ale drepturilor omului care, chiar dacă sunt reale, privesc câteva zeci, poate sute de oameni, antrenați să ucidă cu sânge rece civili? Ştiu că mulți vor replica: apărarea drepturilor omului e indivizibilă. Răspund: fals, este divizibilă sau, mai precis, a înlătura considerațiile circumstanțiale în favorarea unei tratări în bloc este o mare eroare. Căci circumstanțele (de număr, motivație, modalitate etc.) trebuie să conteze. Firește, tortura este, în sine, ceva cumplit, dar atunci când aceasta pare a fi *singura cale* de a extrage informații care să salveze sute, poate mii de vieți, mai poate fi ea condamnată cu aceeaşi vehemență?".

Acest text sugerează cât de alunecos e terenul judecății morale şi cât de greu se poate ajunge la soluții convingătoare, ca să nu mai vorbim de soluții definitive. Înainte de toate, în cazul închisorilor CIA, tortura nu e *singura cale* de a obține informații valabile şi poate nici cea mai sigură. Dar ceea ce transpare din subtext e opțiunea autorului pentru un mod de gândire vădit anti-kantian: nu există datorii morale absolute (drepturi absolute); persoana morală are un preț (câteva zeci de ucigaşi sunt mai puțin valoroşi moral decât milioane de nevinovați); acceptabilitatea morală a torturii trebuie judecată prin consecințe şi în funcție de circumstanțe. Kant ar fi raționat altfel: el ar fi spus că prin tortură omul e folosit numai ca mijloc pentru a obține informații, deci e redus la statutul de "obiect", de mijloc pentru a obține un scop; prin urmare, tortura nu e acceptabilă moral. În concepția sa, "demnitatea" omului, ucigaş sau victimă, trebuie respectată în mod egal; ea nu e o valoare aditivă, ca „prețul", de unde rezultă că a sacrifica o viață nu e mai puțin condamnabil moral decât a sacrifica o mie de vieți. Tortura e utilizată uneori pentru a distruge autonomia victimei, de pildă pentru a suprima gândirea independentă şi a forța victima să-şi abandoneze propriile credințe adoptând opiniile călăului. Iar dacă tortura, ca practică judiciară, e moralmente rea, atunci ea nu poate fi bună (moral) în nici o circumstanță, chiar dacă întâmplător are consecințe bune. Modul de gândire al lui Cornea pare a fi mai degrabă unul utilitarist, dar e vorba de un utilitarism destul de elementar. Pe de altă parte, trebuie spus că există şi puternice raționi utilitariste pentru care tortura e imorală[11]. Dar despre utilitarism şi formele lui vom vorbi în cursurile dedicate lui J. S. Mill.

---

[10] *Ethical Conduct for Research Involving Humans*, Medical Research Council of Canada *et alia*, June 2003.

[11] Criticii utilitarişti ai torturii spun că, judecată după consecințe, aceasta e *neeficientă* pentru că poate oferi anchetatorilor informații false, livrate doar pentru a scăpa de chin; ea nu duce neapărat la proces atâta vreme cât mărturiile *involuntare* nu sunt o probă în tribunale; ea contribuie la *compromiterea reputației* instituției şi țării care o practică; în fine, ea crează o opoziție mai violentă decât aceea pe care vrea, eventual, s-o calmeze. Iată că, privită pe ansamblu şi în cazul unui număr mare de acțiuni, tortura duce mai degrabă la rezultate rele decât bune, chiar dacă în cazul *particular* discutat în exemplu lucrurile stau invers.

În concluzie, cum am putea aprecia contribuția lui Kant la istoria eticii?

O **teorie etică** e un ansamblu conceptual care explică într-un fel sau altul fenomenul moral şi se finalizează de regulă într-un test. Teoria etică a lui Kant ne explică în felul ei *natura moralității*. Ea ne spune că o acțiune este morală dacă e făcută *din datorie*, cu alte cuvinte dintr-o voință bună, din principiile morale care aparțin conştiinței oricărei ființe raționale (se presupune existența unei asemenea conştiințe morale universale, noumenale, care ne pune, sub aspect etic, pe picior de egalitate cu Dumnezeu). Sursa valorii morale a acțiunilor e intenția bună, „voința bună", datoriile conştiinței noastre morale care sunt cosubstanțiale rațiunii practice, nu impuse de societate prin penalizări externe (cum va susține Mill). Consecințele acțiunii e de dorit să fie şi ele bune, deşi nu au relevanță *morală* (nu servesc la evaluarea *morală* a acțiunii, dar pot servi la evaluarea ei „tehnică" sau „prudențială": o acțiune poate fi bună şi în sensul de a fi „eficace" (vezi imperativele ipotetice ale abilității) sau „prudentă" (eficace pentru realizarea fericirii proprii – vezi imperativele ipotetice ale prudenței). Dacă acțiunea e cauzată de o înclinație bună atunci ea e numită „fizic-bună" şi e „lăudabilă", dar nu e numită „moral-bună" şi nu e considerată demnă de „stimă". O acțiune „legală" e *lăudabilă*, chiar dacă e non-morală.

Principiul suprem al moralității şi legile morale bazate pe el sunt produsul rațiunii practice ce se dezvoltă în toate ființele raționale, deci sunt *autonome*; prin urmare, ele nu depind de convențiile sau de deciziile instituțiilor sociale (heteronomie); de aici derivă *necesitatea* şi *universalitatea* lor. Fiind produsul rațiunii, ele sunt *universal accesibile* ființelor umane în măsura în care acestea posedă rațiune; şi, fiind astfel, sunt *universal legislatoare*, deci aplicabile în mod universal la toate ființele umane. Dar cum se împacă acest absolutism al eticii kantiene cu *diversitatea morală*, cu varietatea recunoscută a datoriilor şi obiceiurilor morale? Este această diversitate o iluzie sau o anomalie?

Se poate spune că universalismul absolutist al lui Kant e compatibil cu recunoaşterea diversității morale din mai multe rațiuni. Prima: datoriile strict necesare din *Metafizica moravurilor* sunt *a priori*, nu descrieri ale unei realități sociale de fapt. A doua: nu toate datoriile morale sunt „necesare şi universale" (valabile pentru toate ființele raționale *în genere*), ci unele au doar o universalitate restrânsă la o anume comunitate umană (e.g. datorii specifice medicilor sau creştinilor); datoria a priori a conservării naturii animale a omului e îmbrăcată, pentru comunitatea medicală, într-o formă *specifică* numai ei, o formă ce interzice, de pildă, eutanasia. A treia: Kant acceptă existența unor cazuri complexe, dilematice, pentru discutarea cărora e nevoie de o subtilă „cazuistică" şi care par a fi compatibile cu ineliminabila *diversitate a abordărilor* uneia şi aceleiaşi probleme. A patra: Kant nu respinge diversitatea modurilor *bune* de a ne duce viața dar oferă un standard pentru recunoaşterea lor: există moduri morale de a trăi care nu pot fi duse simultan – de exemplu nu poți duce simultan o viață virtuoasă de medic şi de inginer, nici nu poți adera la celibat (viața călugărească) şi să fii totodată un bun cap de familie. Kant recunoaşte această *diversitate de facto* dar nu acceptă că orice mod de viață existent este prin aceasta bun. Teoria sa etică are şi pretenții *corective*. Ea rezonează cu ceea ce în prezent se numeşte „etica globală" (J. Boyle).

Testul furnizat de teoria lui Kant ne *ajută* să determinăm explicit şi argumentat care sunt datoriile universale *a priori* valabile pentru orice ființă umană *în genere* (vezi sistemul acestora în *Metafizica moravurilor*) şi să testăm conținutul moral al diverselor

maxime materiale concrete. Odată asimilat prin educație, acest mecanism de judecată funcționează aproape spontan. Dar testul kantian nu ne spune cu *precizie* care acțiune e morală şi care nu deoarece: (i) nu întotdeauna *acțiunea* făcută efectiv (ca episod extern) corespunde maximei (intenționez ceva şi rezultă, fără voia mea, altceva); (ii) nu putem şti niciodată *precis* dacă o acțiune e cauzată de maxima bună-moral (e făcută *din datorie*) sau, în mod mascat, de o înclinație contingentă, rea sau bună (e făcută *din înclinație*); totuşi, putem şti acest lucru cu o anume aproximație: de pildă, atunci când cineva susține că face o acțiune dintr-un principiu moral şi o face *în ciuda tuturor descurajărilor externe*, e foarte probabil să aibă dreptate, deşi nu putem fi niciodată siguri că lucrurile stau aşa; (iii) de cele mai multe ori e greu să distingem *maximele veritabile* de cele *aparente*.

Totuşi, teoria etică a lui Kant – complexă şi greoaie cum e – are meritele sale indubitabile. Ea a subliniat un fapt drag tuturor filosofilor moralei, anume că intuițiile noastre morale nu ne sunt suficiente; că ele duc la relativism, care e o anomalie; că numai *teoria* (chiar teoria care are ambiția de a fi „științifică") ne poate scoate din acest impas. Kant a mai subliniat o idee ce se va dovedi fructuoasă în istoria filosofiei morale: că forma proprie a judecăților morale nu e cea descriptivă, ci e cea *imperativă*, iar în centrul sistemului etic stă conceptul de *datorie* interioară. El a pus de asemenea în evidență rolul hotărâtor al *intențiilor* în evaluarea morală şi a întemeiat pe teoria sa un *test* de evaluare etică. Testul său nu e o procedură arbitrară extrasă din moralitatea comună, aşa cum se întâmplă la „principiiştii" contemporani, ci *are o justificare teoretică*. În fine, Kant a contribuit decisiv la *secularizarea* moralei prin absorbirea în interiorul teoriei sale a valorilor iluminismului: autonomie, libertate, egalitatea persoanelor morale, demnitatea umană ca valoare supremă etc.

În ciuda celebrității de care s-a bucurat şi a enormului impact istoric, criticii de diferite feluri nu au pregetat să evidențieze defectele edificiului moralei kantiene: s-a vorbit despre stilul greoi, despre construcția teoretică artificială, despre multiplele autocontraziceri, despre faptul că multe presupoziții ale metafizicii subiacente au fost între timp abandonate: "Foarte puțini filosofi contemporani aprobă teoria kantiană în întregul ei, poate chiar nici unul; unii stâlpi ai edificiului kantian – cu deosebire noțiunea de eu rațional noumenal ca singură sursă a motivației morale – au fost aproape universal respinşi" (*A. Denham*). S-a mai spus că testele nu au funcționat niciodată satisfăcător (datorită unei întemeieri teoretice discutabile, a caracterului lor greoi şi aparent arbitrar) şi că a fost ignorată total relevanța morală a consecințelor acțiunilor noastre. Mill, de exemplu, considera că numai o reinterpretare consecinționistă a testelor lui Kant le-ar putea conferi acestora eficiență. În fine, i s-a mai reproşat lui Kant că nu demonstrează *a priori* premisa teoriei sale, aceea că ființa morală perfectă e necesarmente "autonomă", deci că e guvernată de Formula autonomiei.

Mormântul lui Kant

Cu toate acestea, "Kant reprezintă unul din punctele de cotitură ale istoriei eticii. Pentru majoritatea filosofilor ulteriori, inclusiv pentru unii care au fost în mod deschis antikantieni, etica se defineşte, ca disciplină, în termenii lui Kant. Pentru mulţi care nu au auzit niciodată de filosofie, ca să nu mai vorbim că nu au auzit de Kant, moralitatea e, în mare, ceea ce a spus acesta că este. De ce stau lucrurile astfel se poate sugera, în cel mai fericit caz, abia în momentul în care am înțeles ceea ce a spus Kant" (A. MacIntyre).

Bibliografie:

I.Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor* (cu un comentariu de V. Mureşan), Editura Humanitas, 2007.

Alte lucrări utile traduse în limba română :

I. Kant, *Scrieri moral-politice* (*Metafizica moravurilor*), Editura ştiinţifică, Bucureşti 1991 (trad. R. Croitoru).
I. Kant, *Prolegomene*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti 1987 (reeditată la Editura All, 1996) (trad. M. Flonta, T. Kleininger).
I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1998 (trad. N. Bagdasar, E. Moisuc; ediţie îngrijită de I. Pârvu).
I. Kant, *Despre pedagogie*, Paideia, Bucureşti, 2002 (trad. T. Brăileanu).
I. Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, Humanitas, 2004 (trad. Radu Gabriel Pârvu).
I. Kant, *Antropologia*, All, 2002 (trad. R. Croitoru).

Comentarii la *Întemeierea metafizicii moravurilor*

Aune, B., *Kant's Theory of Morals*, Princeton University Press 1979.
Guyer, P., (ed), *Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, 1998.
Hőffe, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Vrin 1993.

Hőffe, O., (ed), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar,* Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1989.
Mureşan, V. *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, în I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor* , Editura Humanitas, 2007.
Rawls, J., *Lectures on the Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000.
Timmerman, J., (ed), I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gőttingen, 2004.
Wood, A., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999.

Merită să citiți:

Denham, A., Jackson, S.F., *Influența lui Kant asupra filosofiei morale britanice contemporane*, în A.Montefiore, V.Mureşan (ed), *Filosofia morală britanică*, Alternative, 1998.
Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Gallimard, 1994.
Flonta, M., Keul, H.K., (ed), *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, 2000.
Flonta M., *Kant în lumea lui şi în cea de azi*, Polirom, 2006.
Mureşan V (ed.), *Legea morală la Kant*, Editura Universității din Bucureşti, 2009.
Mureşan V., *Întemeierea metafizicii moravurilor: reconstrucția argumentului din Secțiunea I*, Analele Universității din Bucureşti, Anul LIII, 2004.
Schneewind J. B., *Inventarea autonomiei*, Polirom, Iaşi, 2003.

6. Utilitarismul lui John Stuart Mill

Din capitolele anterioare se poate deduce uşor că teoria etică a lui Kant depinde de un set de presupoziţii specifice "metafizicii" acestuia. Dacă nu le acceptăm, întregul edificiu se prăbuşeşte. Care sunt aceste presupoziţii ale eticii aprioriste kantiene? Mai întâi, e convingerea în posibilitatea unei cunoaşteri *a priori* (independentă de orice experienţă) şi a unor principii practice *a priori*, ca şi încrederea în doctrina că aceste principii practice *a priori*, pur raţionale, pot motiva prin ele însele acţiunea, fără intervenţia sentimentelor. Apoi e credinţa în existenţa unor adevăruri şi principii morale *eterne* (necesare şi universale, căci sunt „sintetice a priori") care nu sunt afectate de circumstanaţele variabile şi nu admit excepţii. În al treilea rând, e vorba de acceptarea unei serii de ingrediente teoretice, care au părut multora artificiale şi arbitrare, cum ar fi postularea existenţei unei laturi *noumenale* a omului ca fiinţă raţională, a existenţei unei relaţii cauzale atemporale între noumen şi fenomen, ca şi a existenţei unei *teleologii* a naturii. În fine, sub influenţa moralei protestante, Kant credea într-o sursă exclusiv *internă* a moralităţii acţiunilor: intenţia (înţeleasă ca respect al principiilor raţiunii practice) e mai importantă decât fapta (şi consecinţele ei).

Trebuie să recunoaştem că în viaţa de fiecare zi noi gândim adesea excelenţa morală aşa cum o gândea Kant şi apropiaţii săi, adică în termeni de preeminenţă a purificării sufletului; iar sursa moralităţii acţiunilor o identificăm în „principiile" propriei conştiinţe morale. Omul moral e omul vertical, care are principii şi ascultă întotdeauna vocea conştiinţei. Dar nu mai puţin des gândim că valoarea morală a unei acţiuni e derivată din **consecinţele** sale, bune sau rele. Eşti cu atât mai moral cu cât *faci* mai mult bine pentru semenii tăi. Fapta pare a fi, în acest din urmă caz, mai importantă decât intenţia sau motivul. Autorul pe care-l vom studia în continuare îşi construieşte etica în jurul acestei intuiţii a simţului comun: faptul că ai salvat pe cineva de la înec rămâne un act moral indiferent dacă l-ai făcut din motivul dorinţei de a ajuta un semen (motiv moral) sau din acela de a câştiga o recompensă (motiv egoist, imoral) (II, 19)[12]. *Rezultatul* contează în aprecierea faptei morale, mai ales în condiţiile în care motivele reale ale acţiunilor sunt întotdeauna greu, dacă nu imposibil, de discernut. Dacă morala lui Kant e o morală a intenţiei, cea a lui Mill e o morală a faptei.

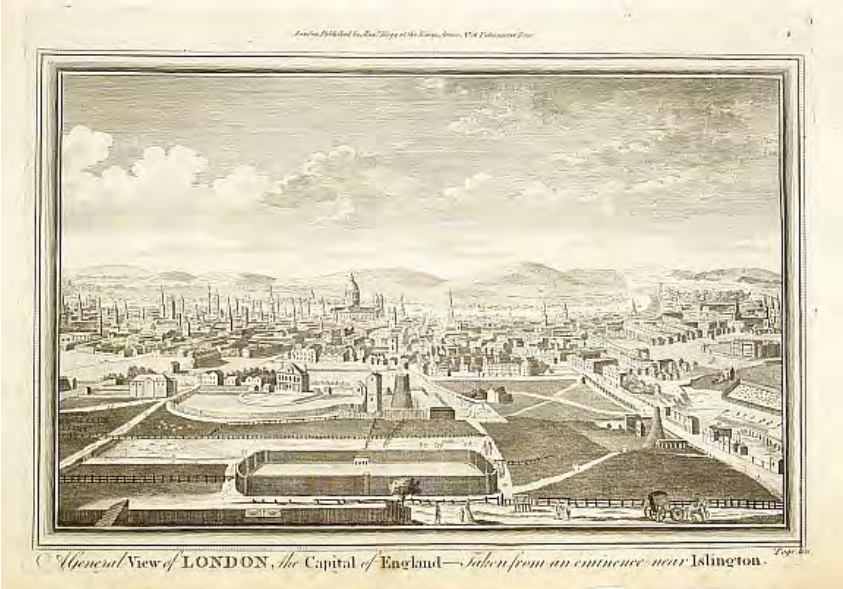
J. S. Mill (1806-1873) e considerat cel mai mare filosof britanic din secolul al XIX-lea şi părintele utilitarismului etic modern. El a fost unul dintre aceia care au criticat etica lui Kant atacând presupoziţiile menţionate mai sus. A fost un autodidact, mai precis un produs al educaţiei private a doi intelectuali remarcabili: James Mill, tatăl său, şi marele filosof şi jurist britanic Jeremy Bentham, prieten de familie.

[12] Trimiterile de acest fel se fac la J. S. Mill, *Utilitarismul* (capitolul şi paragraful), în V. Mureşan, *Utilitarismul lui J. S. Mill*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002.

Atmosfera intelectuală din Marea Britanie a lui Mill era mult diferită de aceea din Germania lui Kant, deşi amândoi sunt consideraţi corifei ai Iluminismului. Dar în timp ce Iluminismul francez şi britanic a fost o mişcare de distanţare *faţă de* religie, cel german a fost mai degrabă o mişcare de emancipare religioasă, de emancipare *prin* religie (M. Flonta). Două erau, după Mill, marile tabere intelectuale şi politice din Anglia vremii: "reformatorii" sau "progresiştii" (grupaţi în jurul lui J. Bentham şi numiţi „benthamişti" sau „radicalii filosofi") care propovăduiau în opinia publică recunoaşterea politică a intereselor celor mulţi, ale „poporului", cum spuneau ei, printr-o reformă liberală, anti-aristocratică a instituţiilor şi legilor ţării; respectiv, „reacţionarii" sau "conservatorii" (adunaţi în jurul lui S. Coleridge şi W. Whewell) care apărau interesele minoritare ale clasei „aristocraţiei" ce deţinea de secole puterea economică şi parlamentară.

În contextul acestei lupte politice (Mill a fost, un timp, şi parlamentar) dintre „popor" şi „aristocraţie" pentru reformarea radicală a societăţii engleze şi-a formulat J. S. Mill criticile la adresa metafizicii idealiste germane despre care era convins că serveşte discret „interesele malefice" ale aristocraţiei, interese ce împiedică progresul societăţii britanice. Bunăoară, susţinerea existenţei unor *legi eterne* i se pare lui Mill că justifică într-un mod pervers ordinea socială existentă, ca o ordine ce ar putea dura etern; dar această ordine nu e cea mai bună ordine posibilă ce ne vine de la Dumnezeu, ea nu este decât ordinea pe care şi-au creat-o istoric aristocraţia şi Biserica, o ordine caracteristică evului mediu şi aflată în conflict flagrant cu interesele noii burghezii şi ale maselor muncitoare, cu aspiraţiile reformiste ale celor mulţi, ale „majorităţii numerice". Or, "metafizica germană" *a priori* a lui Kant eternizează ordinea politică existentă, fiind folosită de autori precum Coleridge ca sprijin pentru opiniile religioase şi morale conservatoare, ignorând faptul că lumea evoluează, că binele însuşi e un concept evolutiv (*Eseuri etice*, pag. 146-). Din cauza acestor posibile angajări ideologice şi politice, etica lui Kant i se pare lui Mill o etică a trecutului, chiar dacă e de dată recentă; de pildă, crede el, ideea „fiinţei noumenale" nu poate avea sens decât dacă o privim ca pe o rămăşiţă teologică medievală în filosofia morală. Alarmat, poate exagerând, filosoful englez constată că, în Anglia, "tonul metafizicii religioase şi al speculaţiei etice legate de religie

e acum în totalitate germanizat" (*Eseuri etice*, pag. 147). Aversiunea lui James Mill pentru Biserică, privită ca stâlpul conservatorismului britanic, l-a făcut să renunțe la pregătirea universitară a fiului său şi a influențat adânc educația cvasi-atee a acestuia. Aşa se face că ideea unei „naturi teleologice", diferită de cea mecanică, se transformase în ochii lor într-un sprijin ideologic vădit acordat Bisericii şi *status-quo*-ului politic. La fel se întâmpla cu mult vehiculata "teorie a simțului moral", susținută de W. Whewell, conform căreia am putea intui *direct* valoarea morală a unei acțiuni cu ajutorul unui presupus "simț moral" înnăscut, contestat totuşi de psihologi. Această teorie, cu care Mill polemizează copios în *Utilitarismul*, nu putea să ofere decât un standard moral *subiectiv*, relativizat la intuiția morală a fiecărui individ şi, prin urmare, inevitabil arbitrar. Benthamiştii considerau firesc să conteste că morala ar putea fi o chestiune strict personală şi se avântau în căutarea unui standard cât mai *obiectiv* cu putință şi întru totul *operațional*. Obişnuiți cu gândirea economică mai mult decât cu cea speculativă, cu raționalitatea dată de calculul cost-beneficiu mai mult decât cu principiile Eului noumenal, ei sperau să găsească un standard moral *calculabil*. Dar erau convinşi că numai o altă teorie a cunoaşterii decât cea kantiană, anume o „filosofie a experienței" construită în buna tradiție humeană - empiristă şi inductivistă – e capabilă să justifice un asemenea standard şi să explice progresul științei, al societății şi al moralei. O abordare realmente „științifică" a eticii ne impune, în opinia lor, să căutăm un "standard *extern*" al moralității care să poată permite *măsurări* ale valorii morale a acțiunii, înfăptuite cu metodele științifice cantitative cu care ne-au obişnuit fizica şi chimia. Dar asemenea măsurători şi calcule morale nu pot fi aplicate unei interiorități insondabile (Mill ne amintește din când în când incapacitatea teoriei kantiene de a deosebi o acțiune făcută din motivul moral de o acțiune făcută din înclinație), ci doar unor fapte obiective; iar acestea nu pot fi decât *consecințele* observabile, bune sau rele, ale acțiunilor. Mai mult decât atât, legile morale, ca orice legi empirice, nu ar trebui privite ca absolute, ci ca *admițând excepții*. Preluând o temă centrală în etica lui Aristotel şi apoi în cazuistica evului mediu, utilitarismul ne învață că în raționamentul moral *circumstanțele* particulare sunt importante: a nu minți e o datorie morală, dar atunci când ea duce la salvarea unor vieți e irațional să fie interzisă; regula majorității trebuie respectată, dar există circumstanțe în care vocea minorității e hotărâtoare şi aceste situații trebuie recunoscute de un bun principiu moral.



Panoramă a Londrei în 1850

E greu de lămurit în termeni simpli schimbarea radicală de perspectivă pe care o propune Mill. Opoziția sa la teoria lui Kant se explică parțial prin aversiunea viscerală pe care o simțea față de filosofia idealistă germană în genere; e vorba de o atitudine mai generală a filosofilor britanici, educați în spiritul vechiului empirism local: „Familiaritatea cu gândirea lui Hegel tinde să depraveze intelectul. Un timp după ce am terminat cartea acestuia, toate acele cuvinte: „reflectare", „dezvoltare", „evoluție" etc., mi-au dat un soi de senzație de rău de care nu m-am debarasat nici acum", scria el unui prieten. Prin contrast, citirea unei cărți a lui Bentham îi provoacă o satisfacție intelectuală definitivă: „Când am lăsat din mână *Traitė de legislation*, am fost alt om. *Principiul utilității*, înțeles așa cum îl înțelegea Bentham, venea tocmai la momentul potrivit ca elementul care aduna laolaltă părțile componente separate şi fragmentare ale cunoaşterii pe care o posedam şi ale convingerilor mele. Aveam acum propriile mele opinii; un crez, o doctrină, o filosofie; şi, în unul din cele mai bune sensuri ale cuvântului, o religie a cărei inoculare şi difuzare a devenit principalul scop al vieții mele" (*Autobiografie*). Dar opțiunea lui Mill pentru o etică științifică de tip empirist şi consecinționist nu se explică doar prin aversiunea sa primară față de doctrina aprioristă kantiană, ci e şi rezultatul adeziunii sale la o teorie empiristă a cunoaşterii şi științei ale cărei liniamente le-a creat singur, într-o enormă lucrare, *A System of Logic*, în care argumentează necesitatea revenirii la tradiția lui Aristotel şi Locke conform căreia „întreaga cunoaştere constă în generalizări din experiență" şi „nu există cunoaştere *a priori*".

> "Viziunea germană sau apriorică despre cunoaşterea umană şi despre facultățile cognitive pare să predomine de la o vreme (deşi e de sperat că într-un grad tot mai redus) printre cei ce se ocupă de asemenea cercetări, atât aici cât şi pe continent. Lucrarea mea, *System of Logic* suplineşte astfel o mare lipsă – aceea a unui manual al doctrinei opuse, doctrină ce derivă întreaga cunoaştere din experiență şi toate calitățile morale şi intelectuale în principal din orientarea dată asociațiilor de idei. ... Ideea că anumite adevăruri exterioare minții umane ar putea fi cunoscute prin intuiție sau conştiință [morală pură], independent de observație şi experiență sunt convins că reprezintă, în timpurile noastre, un sprijin intelectual major pentru falsele doctrine şi relele instituții. ... E un

instrument de consacrare a celor mai înrădăcinate prejudecăți. Iar principala forță a acestei false filosofii în morală, politică şi religie stă în apelul pe care ea e obişnuită să-l facă la evidența matematicii şi a ramurilor înrudite ale ştiinței fizice. A o alunga din acestea din urmă înseamnă a o scoate din fortăreața ei" (*Autobiografie*).

Mill atacă aşadar rădăcinile politice şi epistemologice ale eticii kantiene (conform căreia „rațiunea practică" oferă omului standardul moral) şi ale teoriei „simțului moral" (conform căreia "intuiția morală" e standardul moral) în lucrări polemice cum ar fi *A System of Logic* (1843), *The Principles of Political Economy* (1848), *Despre libertate* (1859), ***Utilitarismul*** (1861), etc. Autor prolific şi combativ, el a scris numeroase eseuri în revistele vremii şi s-a angajat într-o mişcare politică ce a născut curentul *liberal*, deşi a avut toată viața o meserie prozaică, aceea de funcționar la *East India House*, instituția care administra colonia britanică. Cu toate acestea, a scris opere durabile, în varii domenii, cu un impact enorm asupra culturii şi vieții publice engleze. Iar lucrarea "*Utilitarismul* este una dintre cele mai semnificative lucrări de filosofie morală, asemănătoare ca importanță *Eticii nicomahice* a lui Aristotel şi *Întemeierii metafizicii moravurilor* a lui Kant" (R. Crisp).

În acest mic volum Mill nu contestă ideea kantiană că omul reprezintă o valoare supremă, un scop în sine, că are "demnitate", dar susține că trebuie să coborâm cu picioarele pe pământ şi să recunoaştem că el e înainte de toate o *ființă socio-economică*, o ființă care are interese ce se intersectează cu ale celorlalți. A-l respecta ca valoare supremă înseamnă tocmai a-i satisface aceste dorințe şi interese, şi anume într-o măsură cât mai mare. Pentru un militant în favoarea respectării drepturilor celor mulți care trăiau în mizerie (şi mizeria clasei muncitoare din Anglia vremii sale era într-adevăr exemplară) era probabil un adevăr evident că satisfacerea „interesului general" trebuie să fie țelul unei bune guvernări şi deci că „bunăstarea generală" sau „fericirea generală" sau „utilitatea generală" (expresii echivalente în jargonul benthamiştilor) - şi nu doar bunăstarea elitei aristocratice - ar trebui să fie criteriul suprem de evaluare al tuturor acțiunilor *raționale*, fie ele morale, juridice, economice sau politice. Aceasta este valoarea socială supremă ce ar trebui apărată de regulile noastre morale.

Londra în secolul al XIX-lea. Podul Londrei.

Într-o lucrare de filosofie politică, bunăoară, el porneşte dezbaterea asupra celei mai bune forme de guvernământ de la problema *testului* după care am putea lua o decizie în privința acesteia: putem determina caracteristicile distinctive ale celei mai bune forme de guvernământ în funcție de răspunsul la întrebarea dacă ea promovează sau nu interesul societății, interes care nu poate fi altul decât „bunăstarea" sau "fericirea" ei? Imediat se ridică întrebarea: e vorba de bunăstarea cui, a unei minorități de câteva sute de familii aristocrate, aşa cum s-a pus mereu problema în secolele anterioare? Nu, răspund Mill şi amicii săi politici: programul „radicalilor filosofi" viza promovarea altruistă a „interesului public" (sau „fericirii *generale*", sau "fericirii *celor mulți*") în totală opoziție cu „interesul malefic", egoist, al aristocrației. Sinecurile, funcțiile şi averile uriaşe au fost fructele acestor interese malefice care au sufocat societatea britanică tradițională, iar rezultatul a fost corupția generalizată. Reforma liberală a societății presupunea, în opinia acestui grup de intelectuali, descoperirea *principiului unic* ce ar putea conferi sens şi coerență înnoirii sociale. Bentham a fost cel ce a oferit acest principiu: e vorba de chiar „principiul utilității". Utilitarismul şi principiul său au fost, aşadar, pentru multă vreme, o armă de luptă politică. Şi aceasta pentru că benthamiştii au propus sub acest nume mai mult decât o teorie etică, ei au propus o **teorie generală a raționalității acțiunii** având drept standard suprem „interesul general", „fericirea poporului"; reforma politică şi reforma juridică trebuiau bazate pe el. Aşa încât nu e de mirare că pentru Mill e un fapt evident acela menționat la începutul lucrării *Utilitarismul*, anume că principiul *tacit* al întregii practici morale tradiționale este "principiul utilității" sau "principiul celei mai mari fericiri"; criteriul binelui, în orice fel de acțiune (morală, politică, juridică, economică), e "the greatest happiness of the greatest number" (l-am putea numi, mai plastic, principiul maximizării fericirii poporului) (I, 4). Principiul utilității e de o vădită extracție economică şi ne duce imediat cu gândul la **calculul cost-beneficiu** al economiştilor: o acțiune sau decizie e rațională din punct de vedere economic numai dacă maximizează beneficiile nete, adică dacă beneficiile depăşesc costurile. Şi cum pentru a face acest calcul economic e nevoie de un numitor comun pentru toate mărfurile - cum ar fi prețul lor - tot astfel moraliştii utilitarişti, pentru a-şi putea generaliza principiul, au ales un numitor comun ce se potriveşte efectelor oricărui tip de acțiune, anume *plăcerea* produsă în oamenii afectați sau *satisfacția* resimțită de aceştia. Această consecință generică a acțiunilor a fost numită „fericire", în ciuda riscurilor pe care şi le asumau de a fi criticați de adversari pentru un presupus hedonism vulgar care ar înjosi condiția umană.

> "Bentham şi Mill promovau codul moral al timpurilor noi. Nu mai era vorba de morala religioasă sau aristocratică ... E vorba acum de o morală plebeiană sau mai degrabă burgheză, o morală care propovăduieşte oamenilor să-şi ia în mâini propriile interese, o morală rațională, calculatorie şi prozaică. Morala utilitariştilor este psihologia lor economică transpusă la modul imperativ" (E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*).

Pentru aceşti autori, „**fericire**" e echivalent cu „bunăstare", „**utilitate**", „interes" sau „**plăcere**". Ceea ce căutau ei, în perspectivă morală, era un criteriu al valorii morale a acțiunilor care să fie *măsurabil cantitativ* (după metoda ştiințifică), în contrast cu ceea ce ei considerau a fi eşecul flagrant al testelor kantiene. Iar acest criteriu măsurabil a fost identificat cu *cantitatea de plăcere* produsă de acțiune în toți cei afectați de ea; aşadar, plăcerea şi absența durerii se spera să fie numitorul comun al evaluării consecințelor actelor noastre, consecințe care sunt, sub aspect faptic, atât de diverse. De exemplu, o

acțiune are drept consecință crearea de noi locuri de muncă, alta construirea unei şcoli, alta potolirea foamei etc. Toate aceste consecințe sunt diferite între ele dar au totuşi ceva comun: producerea în toți cei afectați de ele a *stării mentale de plăcere*. Alte consecințe vor produce, dimpotrivă, durerea. Mizeria umană produce în general sentimentul de durere. Într-o altă interpretare, cu care şi Mill a cochetat discret, am putea spune că rezultatele acestor acțiuni *satisfac preferințele* tuturor celor implicați, presupunând desigur că ştim că persoanele afectate de acțiunea de înființare a unor noi locuri de muncă *ar prefera* să lucreze în loc să fie şomeri, ceilalți să aibă şcoli pentru copiii lor decât să nu aibă, şi în genere să-şi poată potoli foamea decât să sufere de inaniție etc. S-a crezut inițial chiar mai mult, că se poate obține un adevărat calcul aritmetic al plăcerilor şi durerilor, aşadar un **test de tip algoritmic** al moralității unei acțiuni singulare. Speranța aceasta s-a dovedit deşartă chiar şi pentru cel ce a aprins-o, Jeremy Bentham.

Pentonville, cartierul londonez în care s-a născut Mill

De ce a fost aleasă **starea mentală de plăcere** ca un fel de consecință privilegiată, generică, în calculul moral benthamian şi millian? Din cel puțin două motive. Primul a fost acela că, sperându-se inițial în *măsurabilitatea* sa, aceasta oferea o valoare comună, capabilă să unifice şi să asigure comparabilitatea unor consecințe ale acțiunilor care sunt foarte diferite între ele şi deci, în primă instanță, necomparabile. Plăcerea juca rolul pe care-l joacă banii în asigurarea comparabilității şi schimbului unor mărfuri atât de deosebite între ele din punct de vedere fizic. În al doilea rând, şi acesta e un motiv hotărâtor, Mill adoptă nu numai gnoseologia empiristă a lui Hume, în care-şi scufundă teoria etică, ci şi teoria sa a motivației: numai trăirile de plăcere sau durere (asociate cu scopul, adică „dorințele" sau „aversiunile") au forța necesară pentru a determina acțiunile. Noi suntem în aşa fel construiți de natură încât tindem să urmărim întotdeauna plăcerea şi să evităm durerea în toate acțiunile noastre. Aceasta e o *lege* psihologică, o lege a naturii umane pe care nu o putem sfida (Mill se bazează aici pe aşa-zisa „psihologie asociaționistă" a lui Hartley). Teza a fost preluată şi de Bentham: „Natura a plasat omenirea sub dominația a doi stăpâni suverani: durerea şi plăcerea. Doar lor le revine sarcina de a ne arăta ceea ce trebuie să facem. [...] Ele ne conduc în tot ceea ce facem, în tot ceea ce spunem. [...] *Principiul utilității* recunoaşte această supunere şi o asumă în vedera fundamentării acelui sistem al cărui obiect e să înalțe edificiul fericirii"

(J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789). Iar Mill continuă această tradiție atât de caracteristică mediilor intelectuale în care s-a format: ceea ce ne determină să acționăm este scopul (consecința) în vederea căruia facem acțiunea; scopurile sunt diverse dar, generic vorbind, scopul e în toate cazurile *plăcerea* agentului; urmărind să bem vin, urmărim de fapt plăcerea de a bea vin; abstracție făcând de diferențele dintre diferite acțiuni şi scopuri, putem spune că, într-un sens generic, plăcerea e scopul generic sau „motivul" *oricărei* acțiuni. „Un motiv e ceea ce împinge la acțiune. Dar ceea ce împinge la acțiune este scopul acțiunii, ceea ce se urmăreşte prin ea; generic vorbind, acesta e plăcerea agentului. Motivul, deci, luat într-un sens generic, e plăcerea. Omul acționează în vederea a ceva agreabil lui".[13] Prin urmare, Principiul utilității ne cere, pentru a acționa rațional (în particular, moral), să respectăm această lege psihologică, cu alte cuvinte să acționăm conform naturii noastre, adică pentru *maximizarea plăcerii* noastre şi, deoarece în calitate de ființe evoluate suntem altruişti, şi pentru plăcerea celorlalți semeni afectați de acțiune. Dacă acționăm egoist nu suntem morali. Ca principiu al binefacerii generale, principiul utilității e întemeiat, în ultimă instanță, pe o *anume* concepție naturalistă şi evoluționistă cu privire la natura (psihologia) umană care e foarte îndepărtată de viziunea aprioristă a lui Kant. De aceea şi rezultatele la care ajung cei doi autori sunt foarte diferite.

Prima formulare a Principiului utilității apare în *Utilitarismul* II, 2: "Crezul care acceptă ca fundament al moralei "utilitatea" sau "principiul celei mai mari fericiri" susține că acțiunile sunt corecte (*right*) proporțional cu tendința lor de a promova fericirea şi sunt incorecte în măsura în care tind să producă inversul fericirii. Prin fericire se înțelege plăcerea şi absența durerii". Această formulare surprinde ideea mai generală că, pentru utilitariştii clasici, principiul raționalității sociale, cadrul filosofic fundamental pentru construirea instituțiilor politice liberale, este promovarea interesului general, a bunăstării "poporului", sau "cea mai mare fericire pentru cei mai mulți"; în limbajul lor specific aceasta înseamnă „promovarea", adică *maximizarea* fericirii generale. Principiul utilității e un principiu maximizant. „Tendință" e un concept benthamian şi se referă la soldul de fericire în raport cu nefericirea – după modelul economic al calculului cost-beneficiu. Mai rezultă din citatul de mai sus că specific utilitariştilor vremii era să reducă fericirea la „plăcere şi absența durerii" (hedonism etic). Mai merită notat şi că în limba engleză calificativele morale uzuale aplicate acțiunilor sunt *right* şi *wrong* (*corect* şi *incorect*); în lucrările de filosofie morală şi politică aceşti doi termeni au întotdeauna o semnificație *etică*, pe care însă o pot pierde în alte contexte (e.g. „această adresă e *corectă*"). Termenii *good* şi *bad* (*bun* şi *rău*) sunt de regulă aplicați la stări de lucruri finale (consecințe) sau la persoane (la caractere); ei nu semnifică de obicei evaluări morale.

Cu toate că Mill, la fel ca şi Kant, s-a aflat sub influența covârşitoare a succesului istoric al fizicii newtoniene ca model de cunoaştere a lumii naturale (căreia i-a dat însă o interpretare empiristă), ceea ce a propus el nu a fost o *ştiință* a moralei, ci o morală *ştiințifică*. Se vorbeşte despre *teoria* etică a lui Mill. O „teorie" – fizică sau etică – pare a fi pentru autorul nostru mai apropiată de modelul *deductiv* al geometriei euclidiene, deşi el nu şi-a dezvoltat niciodată atât de riguros propria construcție etică. În orice caz, el caută un principiu prim (o „axiomă") din care să poată *deduce logic* toate datoriile morale

[13] J. S. Mill, Note la James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, London, 1869, vol. 2, p. 263.

particulare, ca pe nişte teoreme. Pentru a nu crea confuzii, trebuie însă să distingem, odată cu autorul, între „**ştiinţa morală**” şi „**arta moralităţii**” sau „**etica**”. Numai ultima ne interesează în discuţia de faţă, deşi prima e subiacentă acesteia din urmă. Utilitarismul etic este, în opinia lui Mill, o “etică ştiinţifică”, dar nu o „ştiinţă”; căci el este o “artă” (în sensul vechi, grecesc al termenului).

***East India House*, locul de muncă al lui Mill.**

Pe scurt, „**ştiinţa**” este o cunoaştere a fenomenelor prin legi (care sunt, *toate*, probabile, căci nu pot fi obţinute decât prin inducţie, Mill respingând orice cunoaştere *a priori*); propoziţiile legice ale ştiinţei sunt aşadar propoziţii *descriptive* care explică regularităţile unui domeniu. „**Arta**”, în schimb, e un set de *prescripţii* care ne spun nu cum *este* lumea, ci *ce să facem*; regulile artei sunt bazate însă pe legile ştiinţei. Aşa încât o artă include şi ştiinţa corespunzătoare ei: „Temeiurile oricărei reguli ale artei nu pot fi altele decât teoremele ştiinţei corespunzătoare” (*Eseuri etice*, pag. 133). Iată câteva exemple. Ştiinţa mecanicii întemeiază arta mecanicii practice, care e un domeniu al ingineriei; ştiinţa politicii (cuprinzând ştiinţa legislaţiei şi economia politică) stă la baza artei guvernării; în fine, **ştiinţa naturii umane** (psihologia) întemeiază arta moralităţii sau etica. Teoria etică a lui Mill e bazată, aşadar, pe o anumită teorie a naturii umane furnizată, în esenţă, de psihologia asociaţionistă. Chiar dacă e formată din propoziţii normative, nimic nu ne împiedică să credem că arta moralităţii are la bază un principiu prim care, ca prescripţie, fixează scopul ultim, definitoriu al acelei arte, adică ceea ce susţine ea că e în ultimă instanţă *dezirabil*.

În locul psihologiei metafizice a lui Kant cu „facultăţile” sale, cu Eul său noumenal şi cu Ideile raţiunii „reprezentate” în conştiinţă, avem aici ca fundament al eticii o teorie psihologică empirică, **psihologia asociaţionistă** dezvoltată de autori precum Hartley, Al. Bain sau James Mill. După aceşti autori, mintea umană e formată din trei clase de fenomene mentale: trăiri (plăceri, dureri şi stări de indiferenţă), acte de voinţă şi acte intelective. Primele sunt considerate „puterile active” ale sufletului, singurele capabile să determine acţiunea, poate în conjuncţie cu stări cognitive adecvate (teza opinie-dorinţă a lui Hume). Ca structură, fenomenele mentale sunt formate, în

ultimă instanță, din "senzații" şi "idei". **Senzația** de plăcere, bunăoară, e starea subiectivă momentană care am vrea să continue şi e cauzată de prezența unui obiect. În schimb, **ideea** de plăcere este reprezentarea mentală a senzației de plăcere în absența obiectului (e.g. amintirea ei). Orice senzație are o idee corespunzătoare. E o lege a psihicului uman aşa-zisa „lege a asemănării": Ideile asemănătoare tind să se stimuleze reciproc. Tot lege psihologică e şi următoarea: Acțiunile externe sunt cauzate nu de facultatea intelectuală, ci de "elementul dinamic al minții" (senzațiile şi ideile de plăcere/durere). „Ştiința minții" e considerată de Mill ştiința naturii umane şi e numită "ştiința morală", i.e. ştiința legilor actelor de gândire şi simțire ale ființelor umane; acestea sunt de altfel legile *de bază* ale naturii umane, pe care se întemeiază şi la care se reduc legile altor ştiințe umane - etologia (ştiința caracterului) şi sociologia.

Psihologia e privită ca fiind temeiul unei arte, **Arta vieții,** cea mai generală teorie normativă a raționalității acțiunii umane. Iar arta vieții are trei „sectoare": "**arta moralității**" (sau "etica practică"), „**arta oportunului**" (a politicilor eficiente) şi „**arta esteticii**" (în sensul de artă a frumuseții caracterului, care ne aminteşte de etica virtuții a lui Aristotel). Deşi toate aceste trei tipuri de raționalitate acțională sunt interesante, Mill e preocupat mai ales de arta moralității (având în centru conceptele evaluative de „corect" şi „incorect").

Principiul artei vieții ar urma să se bazeze, în mod firesc, pe legile psihologiei. Una dintre aceste legi spune: Toate acțiunile voluntare sunt făcute din dorința ("motivul") obținerii unor plăceri anticipate. Această lege empirică mai e cunoscută şi sub numele de principiul "hedonismului psihologic": omul e astfel construit încât nu poate dori decât plăcerea, a dori o durere e o contradicție în termeni. Acum, aplicând un principiu metodologic ce guvernează relația dintre ştiință şi artă - "ceea ce în ştiință e cauză, în artă devine mijloc" – vom obține **regula de bază a artei vieții**: *Trebuie* să acționăm pentru a promova ceea ce anticipăm că procură plăcere, satisfacție, bunăstare, fericire, utilitate etc. Aceasta e aşa-zisa teză a "hedonismului etic". Utilitarismul clasic e o doctrină hedonistă: fericirea sau utilitatea, ca scop ultim, e înțeleasă în termeni de plăcere, o *stare mentală* ce se spera să fie măsurabilă cantitativ. Utilitaristul clasic susține că, având în vedere natura noastră (elucidată de „ştiința minții"), e rațional să acționăm în conformitate cu dorințele noastre, nu în conformitate cu aversiunile noastre; deci e rațional să acționăm pentru promovarea plăcerii, a fericirii, a utilității. Plecând de la constatarea naturii egoiste a omului, unii au susținut că ar fi vorba aici de *propria* fericire (Hobbes). Utilitariştii au argumentat pe larg că acțiunea morală e una *altruistă* şi că vizează fericirea *tuturor*, „fericirea generală", natura altruistă a omului urmând să devină tot mai vizibilă odată cu progresul societății.

James Mill, tatăl. **Jeremy Bentham, mentorul.**

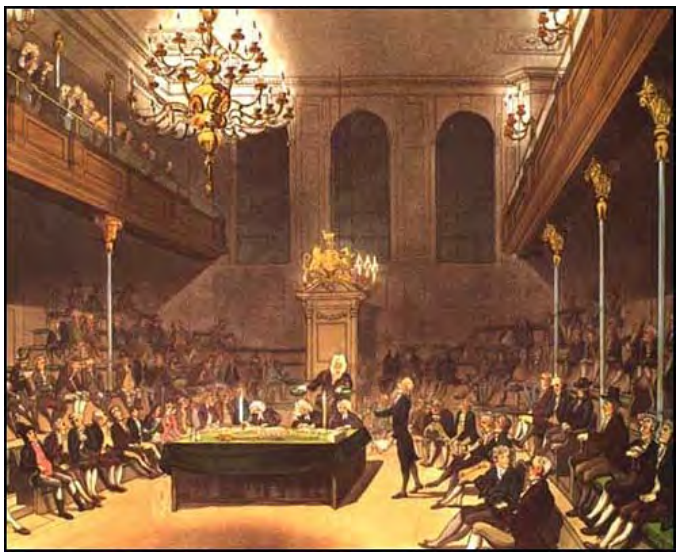
Principiul artei vieții pe care l-am degajat mai sus e numit de Mill "**Principiul ultim al teleologiei**" şi el poate fi considerat **forma cea mai generală a Principiului utilității**. Iată cum îl formulează Mill la sfârşitul tratatului său de gnoseologie şi logică intitulat *Sistemul logicii*: "Principiul general la care trebuie să se conformeze *toate regulile practicii* şi testul prin care pot fi ele probate, este acela al contribuției la fericirea omenirii sau, mai degrabă a tuturor ființelor capabile de simțire" (*Eseuri etice*, pag.140). Ceea ce ni se spune aici e că Principiul ultim al teleologici e valabil pentru "toate regulile practicii", adică pentru *toate* artele. Mai aflăm apoi că "promovarea fericirii *omenirii*" sau a fericirii *generale* este *criteriul* acțiunii raționale în genere (şi, în particular, al acțiunii morale) (II, 2; II, 10). Prin adaosul "tuturor ființelor *capabile de simțire*" naturalistul Mill se opune fățiş aprioristului şi idealistului Kant: între oameni şi animale nu există o prăpastie morală, cum susține filosoful german, căci şi unii şi alții sunt ansambluri cauzale complexe, necreate de Dumnezeu; atât oamenii cât şi animalele au tăriri de plăcere şi durere, e drept că ale animalelor sunt de o calitate „inferioară", dar această înrudire e suficientă pentru a deschide calea către o *etică a animalelor* (nedezvoltată de Mill, ci de Peter Singer în secolul al XX-lea; aceasta ne cere să recunoaştem că producerea durerii la animale e imorală pentru că şi ele sunt considerate *subiecți morali* în măsura în care sunt capabile să resimtă plăcerea şi durerea). În fine, ar mai trebui să observăm că în comparație cu Principiul ultim al teleologiei, principiul *moral* al utilității (ca principiu al „artei moralității") e doar o *particularizare* a primului. În acelaşi sens ar trebui să vorbim despre un principiu al artei oportunului şi despre unul al artei esteticii, cu toate că Mill nu dezvoltă aceste subiecte.

Dacă le-ar fi dezvoltat mai amănunțit, aceasta l-ar fi condus, poate, spre identificarea unor puncte de convergență cu I. Kant. Aşa cum am văzut, deşi Kant originează valoarea morală a acțiunii în principiile a priori ale conştiinței agentului, el nu ignoră total consecințele: acestea au relevanță pentru *alte* tipuri de raționalitate decât cea morală; în plus, dorințele şi plăcerile *potențează* acțiunea morală, chiar dacă nu o cauzează. Pentru Mill, în schimb, sursa valorii morale derivă din valoarea consecințelor estimate ale acțiunii, dar motivul acțiunii (*dorința* scopului) nu e complet ignorat, chiar dacă el nu are vreo relevanță în evaluarea *morală*; el are însă relevanță în evaluarea *estetică* a „felului de a fi" al agentului. Deci dacă I. Kant nu ignoră complet valoarea consecințelor pentru evaluarea extra-morală a acțiunii, Mill nu ignoră complet valoarea motivelor pentru

evaluarea extra-morală a agentului; dar în timp ce primul consideră drept *criteriu* al moralității voința bună, cel din urmă vede acest criteriu în consecințele (estimate ale) actelor. Cele două teorii au criterii diferite de evaluare morală dar sunt suficient de nuanțate pentru a lăsa loc şi punctului de vedere al adversarului.

Am putea încerca acum o scrutare mai atentă a acestor **diferențe şi apropieri** analizând exemplul dat de Mill însuşi în *Utilitarismul* II, 19 cu privire la datoria de a „salva un om de la înec" dintr-un motiv altruist (dragostea de semeni) sau dintr-un motiv egoist (dorința de a câştiga bani); Mill vrea să arate cu acest exemplu că în evaluarea morală nu contează motivul (i.e. asocierea dintre plăcere şi scop). Am putea reformula exact cazul de mai sus în felul următor: „Trebuie [să te arunci în apă] (din dragoste de semeni) *pentru a salva un om de la înec*", respectiv „Trebuie [să te arunci în apă] (din dorința de a câştiga bani) *pentru a salva un om de la înec*". Aici partea din paranteza pătrată reprezintă acțiunea; în paranteză rotundă se află „motivul" (Mill) sau „înclinația" ce însoțeşte acțiunea, fără a fi mobilul ei efectiv; partea subliniată cu italice este „consecința reală" a acțiunii (Mill), respectiv „scopul subiectiv" (Kant). Se poate observa acum că doctrinele celor doi autori nu deduc valoarea *morală* a acțiunii din „motiv" (care e relevant doar pentru evaluarea „estetică" a unei acțiuni), respectiv din „înclinația" ori „dorința" asociată ei (care pentru Kant poate avea o relevanță „prudențială", dar nu morală). Nici din consecințele *reale* ale acțiunii (cel puțin aşa ar judeca un utilitarist probabilist, cum cred că a fost Mill), numite de Kant „scopuri subiective". Dar de unde provine atunci valoarea morală a acțiunii? La Kant, din *intenția bună*, care e gândită ca o datorie absolută a rațiunii practice (a voinței), ce nu vizează nici o consecință: datoria de a-ți ajuta semenii. La Mill, de asemenea din *intenția bună*, care e gândită de data aceasta ca *anticipare* mentală a unor consecințe sau efecte ce maximizează bunăstarea (fericirea, plăcerea) tuturor celor afectați de acțiune, i.e. plăcerea sau bucuria sau satisfacția celui aflat în pericol de înec, a familiei şi prietenilor lui etc. Prin urmare, amândoi deduc valoarea morală a acțiunii din „intenția bună", doar că înțeleg lucruri diferite prin aceasta: vocea conştiinței cu principiile ei morale *a priori*, respectiv maximizarea utilității generale. Kant presupune în teoria sa existența unei rațiuni practice universale care e determinată de reguli morale universale şi faptul că a acționa moral înseamnă a te lăsa ghidat de această voință rațională; Mill respinge această speculație, pe care o consideră de sorginte teologică, şi, în tradiția laică a gândirii economice, consideră că a acționa moral înseamnă a satisface cât mai deplin interesul general, a maximiza binele public. Etica celui dintâi stă sub ideea de „datorie" a rațiunii practice universale ca *mobil* al acțiunii morale, etica celui de-al doilea sub ideea de „maximizare a satisfacerii interesului general" ca *efect estimat* şi *mobil* al acțiunii morale. Primul fixează sursa moralului în principiile *a priori* ale voinței bune, cel din urmă în estimarea *empirică* a unor consecințe bune. Dar Kant acceptă printre datoriile sale *a priori* maximizarea satisfacerii interesului general, iar Mill nu neagă posibilitatea unei interpretări consecinționiste a principiului kantian al moralității (I, 4). În ultimă instanță, diferența dintre Kant şi Mill rezidă în viziunea lor diferită despre natura umană, în presupozițiile lor diferite vizând psihologia morală care subdetermină teoriile lor etice. Pentru Mill nu există o rațiune practică universală şi nici nu putem miza pe „datoriile" acesteia ca ghid moral; ghidul comportamentului social (moral) rațional trebuie căutat în viața socială *reală*, în felul în care judecă politicianul, economistul sau juristul. Desigur, aceasta înseamnă să ne plasăm pe poziția mai modestă a unor empirişti şi inductivişti cu privire la natura ştiinței şi să

abandonăm programul epistemologic al unei fundamentări *a priori* a acesteia. Aceasta mai înseamnă şi a radicaliza proiectul iluminist de laicizare a eticii scuturând-o de toate ingredientele ei, fie şi mascate, moştenite de la teologie.



Camera Comunelor în 1808

S-ar mai pune o întrebare: de ce am fi utilitarişti mai degrabă decât kantieni? De ce principiul lui Mill ar fi adevăratul principiu al moralității şi nu cel al lui Kant? Capitolul IV al *Utilitarismului* e menit să răspundă la această întrebare: el e dedicat „demonstrării" principiului utilității. Majoritatea cititorilor lui Kant erau convinşi că acesta eşuase în încercarea de a demonstra în mod *a priori* Principiul suprem al moralității. Mill credea că o poate face el în noul cadru epistemologic pe care-l edificase. Întreprinderea sa nu a reuşit să convingă, dar a antrenat un val enorm de comentarii şi interpretări. Despre ce este vorba? Este vorba de o întreprindere care pleacă de la adoptarea de către Mill a metodei de decizie a **observatorului ideal** lansată de A. Smith: standardul uman de comportare morală e reprezentat de comportarea unei ipotetice ființe morale perfecte; întrebarea e: după ce principiu judecă această ființă moralmente perfectă? Pretenția lui Mill a fost aceea de a „demonstra" (chiar dacă într-un sens nedeductiv (?)) că orice ființă morală perfectă (în limbajul său: orice "judecător competent" *ideal*) ar gândi *inevitabil* după Principiul utilității; prin urmare, că toți oamenii [ca ființe morale imperfecte] *trebuie* să gândească după Principiul utilității; cu alte cuvinte, toți oamenii *trebuie să fie utilitarişti* dacă vor să acționeze rațional (pe plan juridic, economic, politic sau moral). Discuția milliană despre „judecătorii competenți" a fost comentată felurit, dar ea nu mi se pare a fi decât o preluare (imprecisă) a metodei observatorului ideal după abandonarea de către Mill a „calculului aritmetic al fericirii" propus de Bentham. Abandonul s-a produs din cauza imposibilității de a măsura efectiv diferite cantități de plăcere sau durere, a complexității şi multitudinii consecințelor acțiunilor care făceau greoi sau chiar imposibil un calcul propriu-zis şi, nu în ultimul rând, a introducerii de către Mill a diferențierii *calitative* a plăcerilor (intelectuale/corporale; superioare/inferioare) care sfidează o dată în plus posibilitățile unui calcul aritmetic simplu (aceasta din urmă e aşa-zisa teză a *hedonismului calitativ*).

Oricum, demonstrarea principiului utilității rămâne capitolul cel mai controversat al lucrării lui Mill.

PUNCH, OR THE LONDON CHARIVARI.—March 30, 1867.
VOTE
MILL'S LOGIC; OR, FRANCHISE FOR FEMALES.
"PRAY CLEAR THE WAY, THERE, FOR THESE-A-PERSONS."

Caricatură ironizând propunerea lui J. S. Mill de a înlocui cuvântul „om” cu acela de „persoană” în Reform Bill din 1867. Mill a devenit cunoscut ca un campion al luptei pentru drepturile femeilor, dar propunerea sa a fost primită cu râsete în Camera Comunelor şi respinsă cu 196 de voturi la 76.

Totuşi, utilitarismul ca doctrină etică a *atras* prin câteva trăsături distinctive: în primul rând, a promis să înlocuiască sistemele diverse şi aparent arbitrare de reguli morale provenite din surse obscure, religioase sau laice, cu un singur principiu simplu, pe baza căruia ele ar putea fi înțelese şi corectate; acest principiu promitea înlocuirea complicatelor explicații religioase sau pseudo-religioase ale moralei comune cu un calcul al consecințelor diferitelor acțiuni pe care oricine l-ar putea face; apoi, a legat acest principiu al moralității de o problemă socială şi politică vitală şi în mare vogă: eliminarea sau diminuarea suferinței şi mizeriei umane ca țel principal al guvernării şi al oricărei acțiuni raționale; căci dacă în lumea omului nu ar exista decât rațiunea - nu şi fericirea ori suferința, dorințele şi aversiunile - atunci nu ar exista nici binele şi nici răul moral; în fine, într-o eră a luptei pentru înlăturarea privilegiilor aristocrației, accentul pus pe egalitate a reprezentat un element de atracție: în judecata morală nu contează cine eşti, fericirea şi suferința nu cunosc rangul social.

Am putea sintetiza principiul utilității aşa cum ne-a fost propus de utilitariştii clasici din secolul al XIX-lea folosind chiar această formulare a lui Mill:

> “Că moralitatea acțiunilor depinde de consecințele pe care ele tind să le producă, aceasta e doctrina persoanelor raționale din toate şcolile; că binele sau răul acelor consecințe e măsurat doar prin plăcere sau durere, aceasta este toată doctrina şcolii utilitariste şi constituie specificul ei”.

Cu alte cuvinte, am putea spune, cu titlu provizoriu, că **utilitarismul clasic** e o combinație a două teze:

- **Teza consecinționistă**: O acțiune este moralmente corectă (*right*) ddacă[14] starea de lucruri produsă prin ea (consecința ei) este bună (*good*).
- **Teza hedonistă**: Binele relevant moral este cantitatea de "fericire", înțeleasă ca „plăcere", produsă de acțiune (plăcerea/durerea e un numitor comun al tuturor consecințelor acțiunilor şi permite compararea lor).

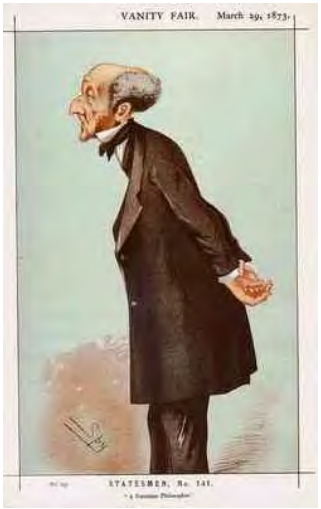
Pe scurt, utilitarismul clasic e un *consecinționism hedonist*. Voi arăta în capitolul următor că această formulare se potrivește mai degrabă principiului ultim al teleologiei decât principiului moralității. Nici Mill nu a fost întotdeauna foarte exact. În orice caz, aceasta nu este singura formă de utilitarism. Curentul moral al utilitarismului a avut evoluția sa.

[14] ddacă e prescurtarea lui dacă şi numai dacă.

7. Tipuri de utilitarism.
De ce fel este utilitarismul lui Mill?

Utilitarismul clasic de la începutul şi mijlocul secolului al XIX-lea (Bentham, Mill, Sidgwick) a fost numai *prima* formă matură a utilitarismului modern. Acest curent etic, cel mai influent în lumea occidentală, a avut evoluția sa, cunoscând forme diverse succesive. Pe unele dintre ele le vom indica în cele ce urmează, avertizând cititorul că utilitarismul lui Mill nu este cea mai elementară formă a teoriei utilitariste, el fiind beneficiarul unor îmbunătățiri semnificative chiar în comparație cu utilitarismul lui Bentham[15]. Utilitarismul actual cunoaşte, cum era de aşteptat, ipostaze încă şi mai sofisticate decât cea a lui Mill.

Într-o formă mai generală decât aceea prezentată la sfârşitul capitolului trecut, am putea spune că **principiul utilității** este o combinație a două teze: (1) **teza consecinționistă**: X e *dezirabil* (în particular, *corect*) ddacă consecințele sale, Y, sunt intrinsec *bune* (*good*) (adică sunt nişte stări de lucruri cărora orice persoană rațională le-ar aprecia valoarea) şi (2) **teza eudemonistă**: care explică în ce constă acest *bine* relevant, Y, (numit, în tradiția utilitaristă, „fericire") şi ce metode de evaluare (măsurare) a lui avem. Din variația acestor două teze rezultă diferitele variante de utilitarism.



Caricatură a parlamentarului Mill.

[15] Pentru criticile aduse de Mill utilitarismului lui Bentham, vezi J. S. Mill, *Eseuri etice*, Paideia, 2003 (ed. V. Mureşan).

Să vedem mai întâi care ar putea fi **variantele tezei consecinţioniste**: X e *dezirabil* (*corect*) ddacă consecinţele sale, Y, sunt *bune*.

(i) Variabila X poate fi o *acţiune singulară*. Acesta e cazul aşa-zisului **utilitarism acţional** (*act-utilitarianism*). Din perspectiva acestei forme elementare de utilitarism – cea mai simplă formă - evaluarea *morală* se face luând pe rând *fiecare acţiune singulară* în parte şi măsurându-i consecinţele: dacă cele bune depăşesc în mărime pe cele rele atunci acţiunea respectivă e *corectă*. Aceşti utilitarişti cred că fiecare acţiune şi fiecare agent etic sunt unici şi irepetabili şi trebuie trataţi ca atare, repetând evaluarea de fiecare dată. Dacă distingem acum între „criteriul" corectitudinii/incorectitudinii (ce *face* ca acţiunea să fie corectă sau incorectă, indiferent dacă noi ştim cum este ea), respectiv „procedura de decizie" sau „metoda de determinare" a corectitudinii/incorectitudinii (cum *aflăm* că o acţiune e corectă sau incorectă), vom observa că în cadrul acestei forme de utilitarism menţionata distincţie *nu* se face: criteriul maximizării utilităţii e identic cu procedura de decizie. Mill nu a susţinut această formă elementară de utilitarism, deşi ea i-a fost adesea atribuită, mai ales în manualele pentru începători. Poate că Bentham ar putea fi încadrat în această categorie de utilitarişti. În această interpretare, a ucide deliberat o persoană pentru a salva alte 10 vieţi e o acţiune moralmente corectă pentru că maximizează bunăstarea generală. S-a obiectat deîndată acuzând utilitarismul că justifică sacrificarea unor vieţi nevinovate, a minorităţii în avantajul majorităţii şi că ne cere prea mult: să calculăm consecinţele fiecărei acţiuni în parte, ceea ce e practic imposibil. Soluţia acestor dificultăţi a fost facerea unui pas în direcţia deontologismului – anume utilitarismul normativ.

(ii) Variabila X poate fi o *regulă*. Vom vorbi atunci de un **utilitarism normativ** (*rule-utilitarianism*): o *clasă* de acţiuni e corectă ddacă e în acord cu o normă sau regulă morală care a fost obţinută printr-o procedură utilitaristă (respectarea *în general* a regulei maximizează utilitatea). În acest caz, aşadar, criteriul *şi* procedura de determinare a corectitudinii/incorectitudinii unei acţiuni particulare este acordul/dezacordul ei cu o regulă morală (o „datorie") adoptată după standardul utilitarist al maximizării binelui. J. Urmson a fost primul care a susţinut că Mill e un utilitarism normativ, interpretare contestată de alţi critici şi abandonată ulterior. În acest caz, sacrificarea unei vieţi pentru a salva alte zece e corectă numai dacă există o regulă morală recunoscută social care să prescrie această acţiune.

Subliniez că în ambele cazuri de mai sus nu se face distincţia între *criteriul* obiectiv al corectitudinii morale şi *procedura de decizie*; cu alte cuvinte între *a fi* corect şi *a dovedi* că e corect. În realitate, o acţiune poate *fi* în mod obiectiv corectă fără ca noi să putem determina acest lucru, deci fără a *şti* că ea este aşa. Dacă distingem criteriul de procedura de decizie, atunci obţinem o altă variantă de utilitarism care e o combinaţie între (i) şi (ii):

iii) **Utilitarismul acţional multi-nivelar.** O acţiune e corectă ddacă face parte dintr-o *clasă* de acţiuni prescrisă de o datorie morală, datorie care, atunci când intră în conflict cu o altă datorie, punându-ne într-o dilemă morală, primeşte prioritate sau nu în raport cu cealaltă datorie în funcţie de rezultatul aplicării directe a principiului utilităţii. În acest caz, *criteriul* valorii morale a unei acţiuni e maximizarea fericirii generale (ca la utilitarismul acţional) iar *procedura de decizie* constă fie în raportarea acţiunii la regulile sau codurile morale acceptate de societate pe temeiuri utilitariste (o procedură de decizie

comodă, pentru viața de zi cu zi), fie în utilizarea directă a principiului utilității (deci în calculul consecințelor – dar aceasta numai în cazuri ambigue, de conflict al datoriilor sau de introducere a unor datorii noi). R. M. Hare şi R. Crisp cred că Mill poate fi încadrat mai degrabă în această categorie, mai sofisticată, de utilitarişti şi invocă în sprijinul acestei interpretări capitolul II, 24-25 din *Utilitarismul*.

iv) Variabila X poate fi *motivul* acțiunii. În acest caz dăm peste ceea ce s-a numit ulterior **utilitarism motivațional**: ceea ce evaluăm moral acum nu sunt acțiunile singulare, nici clasele de acțiuni, nici regulile sau deciziile, ci *persoanele*, mai exact *patternurile motivaționale* care le animă să acționeze; iar acestea sunt morale sau nu în funcție de consecințele lor bune sau rele. Iată ce spune un susținător, R. Adams: "Un anume pattern motivațional este mai bun din punct de vedere moral decât altul în măsura în care primul are mai multă utilitate decât cel din urmă. Persoana desăvârşită moral […] s-ar cuveni să aibă cele mai utile dorințe şi să le aibă cu intensitatea cea mai utilă; ea trebuie să aibă cele mai utile patternuri motivaționale care sunt cauzal posibile pentru ființele umane"[16]. Aşa cum am văzut, problema evaluării motivelor persoanei nu ține, în concepția lui Mill, de „arta moralității", ci de „arta esteticii".

v) Dacă X este *caracterul* agentului atunci vom avea un **utilitarism caracterial,** înrudit cu cel motivațional: "Un caracter este cu atât mai bun din punct de vedere moral cu cât e mai mare utilitatea ce rezultă din *posesia* generală a acelui caracter" (P. Railton)[17].

vi) În fine, dacă X este o *viață*, adică, simplificat vorbind, o combinație de variabile de tipul: acte, motive, reguli, caractere, vom putea vorbi despre un **utilitarism biografic**: "Orice individ trebuie să *trăiască* în aşa fel încât cantitatea totală de utilitate în istoria lumii să fie adusă cât se poate de aproape de maximum. Iar *a trăi bine* presupune a efectua acele acte, a avea acele motive, a urma acele reguli şi a poseda un asemenea caracter care să maximizeze utilitatea pe ansamblu" (R. Crisp)[18].

Manuscris al lui Mill

[16] R.M. Adams, „Motive Utilitarianism", *Journal of Philosophy*, 73 (1976), p.470.
[17] P. Railton, *How Thinking about Character and Utilitarianism Might Lead to Rethinking the Character of Utilitarianism*, în D.Lyons (ed), *Mill's Utilitarianism. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers Inc.,1997, p.101.
[18] R. Crisp, „Utilitarianism and the Life of Virtue", *The Philosophical Quarterly*, no. 167 (42), 1992, p. 146.

Să luăm acum în considerare şi diferitele **variante ale tezei eudemoniste**: în ce constă *binele* relevant, Y, şi ce metode de evaluare (măsurare) a lui avem? Binele relevant pentru această discuție este numit în diferite moduri: “utilitatea generală”, “binele general”, “fericirea generală”, “bunăstarea generală”, “interesul general” etc. (toate acestea sunt expresii echivalente, sugerând prin cuvântul „general” că doctrina utilitaristă e una *altruistă*, opusă egoismului etic). "**Egoismul etic**"[19] e o teorie, puțin împărtășită în vremea noastră, conform căreia ceea ce conferă valoare morală unei acțiuni e urmărirea propriilor interese ale agentului acțiunii. Interesele altora nu au relevanță morală (T. Hobbes). Prin urmare, specific acestei doctrine morale e că fiecare persoană atribuie o importanță mai mare *propriilor* interese (fericiri) decât intereselor (fericirii) celorlalți. O asemenea părtinire nu poate fi susținută decât dacă există temeiuri factuale în favoarea unui asemenea tratament inegal. Dar o teză esențială a utilitariştilor (şi a iluminiştilor în genere) - chiar esența principiului lor - e aceea că oamenii sunt *egali* sub aspect moral: că fericirea nu depinde de identitatea persoanei; că ideea "imparțialității perfecte între persoane" e "conținută implicit" în principiul utilității (V, 36). O anumită cantitate de durere e aceeaşi la un muncitor şi la un nobil. "Fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, nimeni mai mult decât una" (V, 36). Neexistând un temei factual în favoarea importanței mai mari a propriei fericiri, rezultă că *egoismul etic e fals*. Ceea ce are relevanță morală nu e propria fericire, ci propria fericire pusă pe picior de egalitate cu fericirea altora, deci fericirea egală în importanță a *tuturor* persoanelor afectate de acțiune, altfel spus, fericirea *generală*. În acest fel, ideea milliană a "**demnității**" umane (II, 6) - adică a capacității exclusive şi *egal* distribuite de a simți plăceri şi dureri *superioare*, specific umane - conferă omului sentimentul superiorității sale *ca om*, indiferent de rangul social, rasă, sex, cultură etc.

Dacă urmărim variațiile celei de-a doua teze care structurează doctrina utilitaristă vom observa alte variante de utilitarism căci în spatele cuvântului „fericire” avem concepții diferite despre natura acesteia, despre evaluarea ei sub aspect cantitativ şi, de ce nu, sub aspect calitativ, despre metodele de măsurare a ei, despre diferențele induse de probabilitățile asociate consecințelor bune etc.

Diferiți autori utilitarişti au susținut, bunăoară, concepții diferite despre **natura fericirii**. Bentham şi Mill, de exemplu, au acreditat ceea ce s-a numit „**teoria stării mentale**” cu privire la fericire pentru că şi-au bazat teoria etică pe psihologia asociaționistă. Conform teoriei stării mentale, fericirea din principiul utilității e o stare mentală de plăcere (o „senzație”, după Bentham; o „emoție”, după Mill). S-a spus de aceea că utilitarismul acestor autori a fost un *consecinționism hedonist*. Inițial, ei au sperat să elaboreze unități de măsură şi instrumente apte să evalueze cantitativ stările mentale de plăcere şi durere, speranță care s-a dovedit până la urmă deşartă. Mill a considerat că şi *calitatea* plăcerilor e un aspect ce nu poate fi ignorat, ceea ce l-a îndepărtat şi mai mult de posibilitatea măsurării. Dar teoria stării mentale întâmpină şi alte dificultăți, cum este cea evidențiată de experimentul ideal al „maşinii de produs trăiri” imaginat de R. Nozick:

> "Să presupunem că ar exista o maşină de produs trăiri care ți-ar produce orice trăire doreşti. Neuropsihologii ar putea să-ți stimuleze creierul în aşa fel încât să gândeşti şi să simți că scrii un roman important sau că îți faci un prieten, sau că citeşti o carte interesantă. Tot timpul ai pluti într-

[19] Pentru discutarea acestei teorii, vezi J. Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, 2000.

un bazin, cu electrozi ataşaţi de creier. Te-ai conecta la această maşină a vieţii, programându-ţi dinainte experienţele vieţii? … *Ce altceva decât cum simţim vieţile noastre din interior poate să aibă importanţă pentru noi?* … Ce altceva mai prezintă importanţă pentru noi în plus faţă de experienţele noastre subiective? Mai întâi, vrem să *facem* anumite lucruri şi nu doar să avem experienţa realizării lor…. Al doilea motiv pentru care nu ne-am conecta este că vrem să *fim* într-un anumit fel"[20].

Dacă Nozick are dreptate, dacă fiind conectat la maşină pierzi ceva esenţial pentru fericirea ta (a *fi* ceva sau a *face* ceva, de pildă a mânca efectiv un cotlet şi a te bucura de aceasta, nu doar a visa o asemenea plăcere), atunci teoria stării mentale (care nu face deosebirea între viaţa conectată la maşină şi viaţa neconectată) trebuie respinsă. Există lucruri *distincte* de stările mentale care afectează fericirea noastră.

Din asemenea motive, alţi autori, cum a fost R. M. Hare, au propus ca fericirea utilitaristă să fie tratată în termeni care se pretează mai uşor unei măsurări empirice şi au sugerat în locul teoriei stării mentale „**teoria satisfacerii preferinţei**". În această optică, fericirea nu e o stare mentală, ci gradul satisfacerii, de către consecinţele acţiunii, a preferinţelor sau dorinţelor tuturor celor afectaţi, trataţi în mod imparţial (aici e vorba de satisfacerea preferinţelor sau intereselor, care nu e nevoie să-ţi facă plăcere); iar tăria preferinţelor (prefer X luiY) poate fi uşor determinată empiric după declaraţiile sau comportamentul observabil al agenţilor. În fine, mai există şi „**teoria listei obiective**", în termenii căreia fericirea este un mod de viaţă care conţine un număr de lucruri obiectiv-valoroase, indiferent dacă sunt plăcute sau preferate: prietenia, fericirea, cunoaşterea, activităţile intelectuale, frumuseţea, împlinirea personală, solidaritatea, respectul, autonomia. Aceste bunuri pot primi ponderi iar criteriul corectitudinii unei acţiuni va consta în faptul că respectiva acţiune trebuie să contribuie cel mai mult la creşterea sumei ponderate a acestor valori pe termen lung. De acest tip e utilitarismul lui D. Parfit, utilitarismul „pluralist" al lui P. Railton, dar şi „utilitarismul ideal" al lui G. Moore. Ceea ce e interesant de reţinut e că această formă de utilitarism e un consecinţionism *nehedonist*. Rezultă că nu toate formele de utilitarism sunt hedoniste.

Ford Abbey – conacul lui J. Bentham, unde tânărul Mill îşi petrecea verile.

[20] R. Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, Humanitas, 1997, p.86.

Ar mai trebui observat că atunci când vorbeşte despre maximizarea bunăstării, fericirii sau utilității, Mill nu consideră că orice consecințe plăcute ale unei acțiuni au *relevanță morală*. Plăcerea produsă de mâncarea înghețatei nu are o relevanță morală, nici aceea stârnită de urmărirea la televizor a jocului de fotbal sau de citirea revistei *Plai cu boi*. În schimb, există consecințe interpersonale care reprezintă un *bun social*, care sunt *vitale* pentru asigurarea coeziunii şi identității corpului social, a "siguranței" lui, cum ar fi cele vizând apărarea vieții, a proprietății, a demnității persoanei, a încrederii reciproce, a libertății de opinie, a împiedicării prejudicierii altora etc. Tocmai de aceea nu avem reguli morale pentru mâncarea înghețatei dar avem reguli morale privitoare la proprietate, libertatea religioasă etc.

Am putea privi acum teza „eudemonistă" şi din punctul de vedere al **cantității şi calității fericirii** (în speță, a plăcerii). Din acest punct de vedere avem două poziții clasice majore, cea a lui Bentham şi cea, semnificativ diferită, a lui Mill.

Doctrina etică a lui Bentham susține că plăcerile sunt măsurabile doar cantitativ (diferențele calitative fiind irelevante pentru calculul consecințelor) şi că avem unități de măsură (de pildă intensitatea şi durata plăcerilor ori durerilor, pe care fiecare le poate resimți introspectiv), orice cantitate de plăcere/durere putând fi comparată cantitativ cu oricare alta. Aceasta e aşa-zisa teză a "comensurabilității cardinale complete a plăcerilor" şi ea e subiacentă "calculului fericirii" (*felicific calculus*) propus de Bentham.

Mill nu a fost econom cu criticile adresate maestrului său, între altele şi pentru că a ignorat diferențele *calitative* dintre plăceri, lăsând deschisă calea acuzațiilor de hedonism vulgar, „o doctrină demnă doar de porci". Or, e o veche constatare aceea că plăcerile umane sunt diferite de cele animale tocmai prin *natura* lor diferită calitativ: plăcerile intelectuale, cele legate de exercitarea puterii politice sau plăcerile vieții morale sunt specific umane şi de aceea calitativ superioare celor trupeşti (comune cu animalele) în aşa fel încât nici o cantitate din cele inferioare, oricât de mare, nu egalează vreo cantitate din cele superioare, oricât de mică. Pe scurt, Mill susține că plăcerile sunt evaluabile cantitativ-calitativ şi că există o iararhie *ordinală* a lor: plăcerile intelectuale au o *superioritate absolută* - o cantitate M plăcere superioară nu e egalată de "nici o cantitate din cealaltă plăcere (fizică)", oricât de mare ar fi aceasta din urmă (II, 5). Acesta e substratul celebrei sale afirmații: "E mai bine să fii un Socrate nesatisfăcut [fizic] decât un nebun [incapabil de plăceri superioare] satisfăcut" [fizic] (II, 6). Iată de ce se afirmă în literatura de comentariu că, spre deosebire de Bentham, J. S. Mill susține un "hedonism *calitativ*". În această abordare a utilitarismului, vom spune că o acțiune e *corectă* ddacă maximizează cantitatea de plăceri superioare (şi, în subsidiar, inferioare). Acesta e **principiul millian al utilității.**

Casa lui Mill în Kensington Square, nr. 18, Londra

Să analizăm teza eudemonistă şi sub un alt aspect: acela al **metodelor de evaluare (măsurare) a plăcerilor.** Dus de valurile unui elan ştiinţific, Jeremy Benthan a propus celebra sa „aritmetică a fericirii", o pretinsă metodă *algoritmică* de evaluare morală a acţiunilor bazată pe calcularea „soldului" (*balance*) plăcerilor şi durerilor cauzate de acţiune, adică a diferenţei dintre cantităţile lor (analogul calculului cost-beneficiu). În faţa insurmontabilelor dificultăţi de măsurare a cantităţilor de plăcere şi durere, care rămân ascunse în sufletul fiecărui individ, Mill abandonează (cel puţin în parte) această metodă şi pare să împrumute (fără a spune undeva explicit) **metoda observatorului ideal** a lui A. Smith: noi trebuie să acţionăm *ca şi cum* am fi observatori ideali sau "judecători competenţi" ideali. Ceea ce face un judecător competent ideal e o estimare în linii mari, globală, *cantitativ-calitativă* a soldului consecinţelor acţiunii, fiind *perfect informat*, *imparţial* şi având drept criteriu *Principiul utilităţii.* Într-o formă simplă, testul lui Mill sună astfel: noi, oamenii imperfecţi, e dezirabil (trebuie, e corect) să acţionăm aşa cum ne-ar spune un "judecător competent" *ideal* care gândeşte după principiul millian al utilităţii, dacă l-am putea consulta.

În fine, vom încheia identificarea variantelor tezei eudemoniste cu luarea în considerare a **probabilităţii consecinţelor acţiunii**. După acest criteriu putem avea două forme inedite de utilitarism care duc uneori la evaluări diferite: actualismul şi probabilismul. Un utilitarist *actualist* ia în calcul consecinţele *reale* ale acţiunii, făcând o evaluare retroactivă a acesteia, *după* înfăptuirea ei. Mill pare uneori să se plaseze, confuz, pe acest punct de vedere (II, 2). E evident însă că nu au nici o relevanţă morală acele consecinţe *reale* care sunt neanticipabile, neprevizibile, deci neintenţionate de agent. Nu putem fi traşi la răspundere pentru ceea ce s-a întâmplat efectiv deşi n-a fost previzibil pentru noi. Previzibilitatea consecinţelor pare să fie un factor hotărâtor în decizia morală. Un utilitarist *probabilist* are în vedere tocmai consecinţele *previzibile, intenţionate* sau aşteptate (numite de Mill „intenţii"). El evaluează acţiunea *înainte* de înfăptuirea ei. Într-o notă la tratatul de psihologie a lui James Mill (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*), J. S. Mill se arată ferm şi explicit pe poziţii probabiliste. Iată celebrul său exemplu: "O persoană care dă un medicament unui pacient, care moare în consecinţă, nu e vinovată [...] dacă ea a *prevăzut* consecinţe bune în urma administrării medicamentului. Ea e vinovată doar dacă a *estimat* drept consecinţă moartea pacientului" (a intenţionat moartea pacientului) şi aceasta chiar şi în cazul în care a *dorit* ca moartea pacientului, un criminal, să fie un bine pentru lume. Două concluzii decurg din acest fragment. Prima, că în evaluarea morală a acţiunii medicului, acţiune sfârşită atât de tragic, ceea ce contează nu e consecinţa *reală* a acţiunii (moartea pacientului), ci consecinţa *estimată*, anticipată (medicul a anticipat o sporire a binelui prin vindecarea bolnavului). A doua, numai *intenţia* contează în evaluarea morală a acţiunii, nu *motivul* agentului: acţiunea medicului e *incorectă* moral dacă el a prevăzut drept consecinţă moartea pacientului (adică a intenţionat să-l ucidă) mânat de dorinţa (motivul *moral*) de a face un bine lumii scăpând-o astfel de un criminal. După cum putem vedea, în mod surprinzător, Kant şi Mill gândesc la fel evaluarea acestui caz, deşi justificările lor teoretice sunt diferite.

Merită să definim mai precis aceşti termeni centrali în etica lui Mill, preluaţi ca atare din psihologia asociaţionistă: intenţie şi motiv. **Intenţia** unei acţiuni e *consecinţa estimată* sau aşteptată (*expected*) sau prevăzută sau anticipată a acţiunii (spunem că medicul "intenţionează" să-l vindece pe pacient, adică să sporească plăcerea în toţi cei afectaţi de acţiune; alteori, consecinţele acţiunii pot fi rele). Însă asta nu înseamnă

necesarmente că agentul şi *doreşte* acele consecinţe, căci ele îi pot fi *dezagreabile*. **Motivul** unei acţiuni e trăirea (pasivă) de plăcere/durere personală a medicului care e asociată cu consecinţele (scopul) acţiunii şi constituie primul imbold la acţiune (spunem că medicul "doreşte" sau nu doreşte să-l vindece pe pacient). Intenţia şi motivul sunt două lucruri diferite. Medicul poate *intenţiona* să-l vindece pe pacient (poate *anticipa* vindecarea după administrarea unui medicament) chiar dacă face acest lucru cu *neplăcere*, cu *aversiune* (pentru că-l urăşte) sau dintr-un *motiv egoist* (plăcerea de câştig). Un medic *avar* (i.e. care şi-a transformat plăcerea de câştig într-o *trăsătură de caracter*) poate face o acţiune moralmente corectă căci corectitudinea depinde numai de intenţie. Medicul care îi administrează pacientului o otravă anticipând că va muri comite un act imoral (intenţionează maximizarea nefericirii în lume), chiar dacă acel pacient e un bandit şi medicul e impulsionat în actul său de *dorinţa* de a face un bine semenilor. Acest motiv îmi spune *ce fel de om* e medicul (e un om ce-şi iubeşte semenii), nu dacă acţiunea lui e corectă sau nu. Cel ce salvează un om de la înec din *dorinţa* de a se putea răzbuna după aceea pe el comite un act moralmente corect chiar dacă motivul său e blamabil; dacă acest motiv devine o „dispoziţie habituală" a respectivei persoane, vom spune că *ea* e răzbunătoare, că are un *caracter* răzbunător, dar nu că acţiunea e incorectă moral. Un om răzbunător face de regulă acţiuni „răzbunătoare", *cauzate* adică de acest viciu moral, acţiuni care sunt îndeobşte şi *incorecte* moral, căci au drept *consecinţă* sporirea durerii în lume. Un om cu un caracter „urât" (evaluare estetică) poate face acte „corecte" (evaluare morală), deşi el e înclinat să facă acte „urâte" (evaluare estetică). De aceea afirmă Mill în *Utilitarismul* că "motivul nu are nimic de-a face cu moralitatea acţiunii, deşi are de-a face mult cu valoarea agentului. Cel ce-şi salvează semenul de la înec face un lucru moralmente corect, indiferent dacă motivul său a fost datoria sau speranţa de a fi plătit pentru osteneală" (II, 19). În această accepţie a termenilor, etica lui Mill este, ca şi cea a lui Kant, o etică a intenţiei (intenţia având însă un alt sens, unul consecinţionist).

Mill e ambiguu şi oscilant în ceea ce priveşte raportul dintre arta esteticii şi arta moralităţii. Căci problema educaţiei morale – adică a formării unui *caracter moral* – ar trebui, în mod firesc, să aparţină „eticii", deşi ea pare să fi fost transferată mai degrabă artei „esteticii". Mill vorbeşte totuşi de *motivul moral*, care e „sentimentul datoriei" (i.e. dorinţa de a maximiza binele general), ca şi de relevanţa motivelor în „evaluarea *morală* a agentului" (II, 19). Deci există o parte a artei esteticii care se ocupă de motivele *morale*, de latura *morală* a caracterului persoanei, nu doar de motivele habituale non-morale. Mill e convins că în urma unei educaţii morale adecvate, ajunşi într-o stare evoluată a omului şi a societăţii, „impulsul direct spre promovarea binelui general va fi unul dintre motivele habituale ale acţiunii umane" (II, 18). Cu toate aceste incertitudini, autorul nostru ne cere totuşi să distingem între un caracter moralmente „bun" şi o acţiune moralmente „corectă" („bun" e un calificativ estetic iar „corect" unul etic). Un caracter *moralmente bun* e un caracter plin de virtuţi morale, adică de „dispoziţii habituale" care *cauzează* constant acţiuni *corecte*, adică acţiuni care au drept *consecinţă* maximizarea bunăstării generale. O persoană *cumpătată* se va manifesta constant prin acţiuni *cumpătate* (perspectiva „estetică"), acţiuni care sunt şi *corecte* pentru că maximizează bunăstarea generală (perspectiva etică).

Ne-am putea imagina acum varietatea enormă de utilitarisme posibile care ar rezulta din combinarea între ele a tuturor variantelor de mai sus. Oare în care dintre ele s-ar încadra teoria etică a lui Mill? Cu toate că textul *Utilitarismului* nu e univoc şi conţine

multe tatonări şi imprecizii, fiind mai degrabă un eseu polemic şi programatic decât un tratat de morală, am putea încerca un răspuns.

Harriet Taylor, soția. **J. S. Mill**

Sfârşitul capitolului II al *Utilitarismului,* în care Mill vorbeşte despre importanța „principiilor secundare" în evaluarea morală, a descurajat interpretarea ce i-a fost dată inițial ca utilitarist acțional simplu (H. McCloskey). Conform abordării sale, **moralitatea** unei societăți constă în *sistemul datoriilor morale* acreditate prin tradiție (acestea sunt ceea ce el numeşte „principiile secundare"); în viața de fiecare zi, omul simplu decide moral prin raportare la aceste datorii sau norme morale în măsura în care le-a interiorizat prin educație. Sistemul datoriilor morale este complet justificat şi acreditat social pe temeiul faptului că respectarea sa va maximiza utilitatea. Omul simplu nu a auzit de principiul utilității, dar în ciuda acestui fapt el se comportă moral. Şi o face tocmai pentru că ghizii săi sunt codurile morale moştenite şi interiorizate prin educație. Aplicarea mai mult sau mai puțin spontană a acestora e cel mai eficient mod de a ne comporta moral. Noi nu folosim în orientarea noastră morală cotidiană principiul prim, principiul utilității însuşi – care ne-ar cere să facem un greoi calcul al consecințelor pentru fiecare acțiune în parte. Ce s-ar întâmpla dacă am începe să facem un asemenea calcul complicat de fiecare dată când luăm o decizie morală? Evident, nu am mai ajunge niciodată să acționăm. Dacă am sta să facem calcule de utilitate înainte de a sări în apă pentru a salva pe cineva de la înec am fi în cel mai bun caz ridicoli. Dar avem o regulă morală pentru asta şi, în măsura în care e bine asimilată prin educație, ea ne determină să sărim în apă fără să ne gândim prea mult. Tocmai de aceea spuneam că modul optim de a ne ghida moral nu e după principiul utilității însuşi, ci după *regulile morale* care au fost instituite în decursul timpului, pe bază de calcul utilitarist tacit, cum susține Mill. Fără aceste reguli, educația noastră morală şi comportamentul nostru moral ar fi practic imposibile. Căci educația morală constă tocmai în asimilarea de reguli. Doar în cazuri *excepționale*, precizează Mill, de pildă cazuri de dileme morale (conflict al datoriilor) sau de instituire a unor

reguli noi, vom apela la principiul utilității însuşi, căci în aceste situații ne lipsesc regulile. Acestea sunt însă cazuri rare, în care decizia se ia greu, deliberarea are loc cu un mare consum de timp şi energie, iar rezultatul, oricând revizuibil, e omologat printr-un proces complicat de stabilire treptată, prin asociație de idei, a unui *consens social* în privința adoptării sau neadoptării unei *reguli* noi sau a rezolvării unei dileme morale, în circumstanțe bine precizate.

Pentru ca o acțiune să fie omologată ca *morală* („corectă") ea trebuie să facă parte dintr-o *clasă de acțiuni* care sunt recunoscute ca morale de societate; morala nu e o chestiune personală, ci una socială. Aşadar, nu e suficient ca o acțiune să ducă la maximizarea utilității pentru a fi considerată morală, ci mai trebuie să fie acoperită de o *datorie morală* omologată social pe criterii utilitariste, adică asociind respectarea ei cu maximizarea binelui public; ba chiar mai mult, ea trebuie să fie *impusă* indivizilor prin *sancțiuni punitive* (care pot fi: remuşcările propriei conştiințe, oprobriul opiniei publice sau chiar sancțiuni juridice). O obligație tehnică ce priveşte lucrul la strung nu e însoțită de asemenea „pedepse" atunci când e încălcată (nu simt remuşcarea specific morală etc.). Iar acțiunile singulare, izolate, neacoperite de reguli ce sunt *impuse* prin pedepse, deşi pot duce la maximizarea utilității nu sunt propriu-zis „morale" din acelaşi motiv: pentru că **morala e un fenomen social -** acțiunile morale privesc cele mai importante forme de utilitate din societatea omenească (proprietatea, viața, familia, dreptatea, demnitatea etc.) şi trebuie să exprime consensul social întru apărarea acestor utilități prin instituirea unor *reglementări* morale corespunzătoare[21].

Cum am putea interpreta specificul utilitarismului lui J. S. Mill? Cea mai plauzibilă interpretare a utilitarismului millian mi se pare aceea de **utilitarism acțional binivelar.** Aceasta înseamnă că Mill face o distincție între *criteriul* moralității acțiunilor (ce *este* corect?), acest criteriu fiind maximizarea fericirii generale (înțeleasă ca plăcere), respectiv *procedura de decizie* (cum *aflăm* că ceva e corect), aceasta din urmă fiind dublă: (i) procedura cotidiană, pentru omul de rând, e dată de "principiile secundare" (i.e. concordanța acțiunilor cu datoriile omologate social pe baza unui tacit principiu al utilității - II, 24) şi (ii) în caz de conflict al datoriilor, de introducere a unor datorii noi etc., se apelează la principiul utilității însuşi, încercând să gândim ca şi cum am fi "judecători competenți" ideali (obiectivi şi imparțiali).

Având în vedere varietatea artelor pe care le conține teoria milliană a raționalității acționale, putem spune acum că „arta oportunului" e arta evaluării unor acțiuni *singulare* numai în funcție de consecințe; o acțiune singulară e **oportună** (*expedient*) social ddacă maximizează utilitatea generală (punct). Despre oportunitate vorbim mai des în politică şi economie. În schimb, vom spune că o acțiune e **morală** ("corectă") ddacă este *oportună* & aparține unei *clase* de acțiuni care e prescrisă de o *datorie morală* omologată social & nerespectarea acelei datorii justifică *pedeapsa* (V, 14) & produce bunuri *interpersonale* (pentru toți cei implicați), nu personale (egoism). O datorie morală e *impusă* de societate, deci e însoțită de constrângere – fie internă, fie

[21] A se observa diferența față de Kant: la Kant, datoriile morale nu sunt impuse de societate, *din afară* (heteronomie), ci sunt impuse *din interior*, de propria conştiință morală (autonomie). Şi la Mill avem, între altele, o constrângere internă (remuşcările propriei conştiințe), dar aceasta e rezultatul educației sociale (heteronomie), pe când la Kant se presupune că legile morale aparțin "voinței pure" care e în mod a priori aceeaşi la toți oamenii, la fel ca şi legile sale (autonomie).

externă. Iar omologarea socială a unei datorii e explicată de Mill printr-un proces de asociație de idei în urma căruia apare *sentimentul obligativității* ei în calitate de regulă ce apără o formă *vitală* de interes social (viața, familia, proprietatea, libertatea etc.). Se vede de aici că Mill nu putea fi, ca teoretician al moralei, un utilitarist acțional simplu, căci principiul utilitarismului acțional stă, în viziunea sa, la baza artei oportunului, nu la baza artei moralității. În fine, dacă privim lucrurile din perspectiva artei esteticii, vom evalua persoane sau caractere: despre *persoane* nu vom spune însă că sunt „corecte" (termen rezervat pentru *acțiunile* ce țin de „arta moralității"), ci că au motive „nobile" sau un **caracter „frumos**", că sunt cinstite, amabile, vesele, etc.

S-ar mai putea adăuga faptul că utilitarismul lui Mill e un **hedonism calitativ** în sensul că fericirea e identificată cu plăcerea ca *stare mentală* şi, în plus, e asumată teza ierarhiei *ordinale* a plăcerilor. În fine, utilitarismul lui Mill e un **utilitarism probabilist** în sensul că evaluarea morală a acțiunilor se face după utilitatea *aşteptată* a lor, adică după „intenția" bună sau rea cu care e făcută acțiunea.

Pe scurt, utilitarismul lui Mill e un utilitarism acțional binivelar, probabilist, bazat pe un hedonism calitativ şi scufundat într-o teorie mai generală a raționalității acțiunii, de factură utilitaristă, aşa-zisa „artă a vieții".

8. Aplicarea teoriei lui Mill

Am văzut deja că utilitarismul lui J. S. Mill nu se reduce la o teorie morală, ci intenționează să ofere o teorie *generală* a raționalității acțiunii umane care să acopere sferele moralității, dreptului, economiei şi politicii. Voi explica în continuare procedura de decizie specifică artei moralității din teoria lui Mill comparând-o cu procedura de decizie propusă de J. Bentham.

Pentru aceasta voi începe cu un exemplu non-moral. Ce e mai *oportună*, construirea pasajului Basarab sau a unui stadion olimpic? Problemele de oportunitate se regăsesc mai ales în politică şi privesc acele acțiuni sau politici *singulare* pentru care nu avem reguli generale de conduită. Soluția lui Bentham e să judecăm asemenea opțiuni după consecințele comparative ale acțiunilor în cauză, după efectul lor asupra binelui public. Convingerea sa a fost, cel puțin la început, că acest efect poate fi *calculat*. Inițial, a existat speranța într-un calcul empiric; apoi, date fiind dificultățile insurmontabile ale acestuia, Bentham însuşi s-a mulțumit cu indicarea condițiilor *ideale* ale unui calcul al utilității.

Să vedem aşadar cum arată **celebrul „calcul al fericirii" al lui Bentham**. Acesta e, în intenția sa, o procedură de decizie *algoritmică* bazată pe supoziția că am putea găsi numitorul comun al consecințelor acțiunilor – atât de diverse sub aspect fizic - în *cantitatea* de plăcere/durere produsă de acțiuni în toți cei afectați, astfel spus în satisfacțiile sau dezamăgirile acestora. În opinia lui Bentham, plăcerile/durerile sunt stări mentale („senzații") care pot fi resimțite introspectiv şi relatate sau exteriorizate de cei ce le resimt. Ele ar putea fi măsurate cantitativ (deci ar exista unități de plăcere/durere) după mai mulți parametri: durată, intensitate etc. Durata unei senzații de plăcere, de exemplu, e măsurabilă în unități de timp. Dificultăți insurmontabile vor apărea la agregarea duratei cu intensitatea, dar asemenea neajunsuri ale metodei (totuşi, majore) sunt îndeobşte trecute cu vederea în lucrările dedicate utilitarismului în favoarea unei evaluări globale, aproximative a valorii consecințelor în termeni cvasi-cantitativi de „mai mult" şi „mai puțin". Pentru uz exclusiv didactic se folosesc adesea şi aşa-zisele „unități de plăcere" (up) şi de durere (ud); dar nu trebuie să ne lăsăm amăgiți, nu avem în realitate asemenea unități. Evident, aceeaşi acțiune are de regulă consecințe plăcute pentru anumiți oameni şi consecințe neplăcute pentru alții. În tabelul de mai jos, acțiunea de construire a pasajului Basarab are drept consecințe fizice estimate (aşteptate) crearea de noi locuri de muncă, dar şi deranjarea riveranilor etc. Cum să compari şi să aduni aceste consecințe factuale diferite? Doar utilizând numitorul lor comun presupus de utilitarişti, anume cantitatea de plăcere/durere produsă în toți cei afectați. Să presupunem că, în urma unor investigații empirice, comparând prezumptivele durate, intensități etc. ale senzațiilor de plăcere/durere în toți cei afectați, acțiunea de construcție a pasajului produce 10 up şi 5 ud. Date similare am putea afla şi despre celelalte acțiuni.

Acțiuni	Construcția pasajului Basarab	Construcția unui stadion olimpic
Consecințele estimate ale acțiunii	- locuri noi de muncă; - fluidizarea traficului; - deranjarea locatarilor; - noxe;	- locuri de muncă; - spațiu de recreere; - demolarea unor case; - competiții internaționale
Cantitatea de plăcere/durere produsă în toți cei afectați	10 up & 15 ud sold: 10up -15ud = - 5 up = 5 ud	14up & 8 ud sold: 14up – 8 ud = 6 up

Ceea ce vrea să calculeze Bentham e „tendința" unei acțiuni şi să aleagă apoi acțiunea care are tendința cea mai bună. Pentru a măsura "tendința generală" a unei acțiuni asupra intereselor unei societăți, va trebui să calculăm: suma cantităților de plăcere/durere produsă de acțiune pe ansamblul celor afectați; apoi soldul (*balance*) plăcerilor în raport cu durerile, adică diferența dintre cantitățile de plăcere şi cele de durere; iar dacă soldul e de partea plăcerilor, atunci vom conchide că avem o "*tendință bună* a acțiunii în raport cu interesele acelor persoane". Observăm că soldul plăcerilor în raport cu durerile e negativ la acțiunea de construire a pasajului (-5up adică 5ud), deci tendința ei e negativă. Dimpotrivă, tendința e pozitivă la acțiunea de construire a unui stadion. Punând aşadar în balanță în acest fel „costurile şi beneficiile", am putea decide rațional pe care dintre cele două acțiuni să o alegem, care dintre ele e „oportună".

Iată şi un alt exemplu din analiza căruia vom trage o concluzie importantă:

Acțiunea	Suma plăcerilor	Suma durerilor	Soldul	Tendința acțiunii
A	20up	5ud	20-5=15up	pozitivă
B	15up	1ud	15-1=14up	pozitivă
C	16up	0ud	16-0=16up	pozitivă
D	5up	10ud	5-10= -5up (5ud)	negativă
E	5up	20ud	5-20= -15up (15ud)	negativă

Compararea mărimii tendințelor generale ale diverselor acțiuni (deci compararea soldurilor lor) ne permite să *alegem rațional* (să considerăm ca preferabilă) acea acțiune care are soldul mai mare. În exemplul imaginar de mai sus acțiunea A e preferabilă acțiunii B pentru că, deşi ambele au o tendință pozitivă, soldul lui A e mai mare decât soldul lui B (15 up față de 14 up). În acelaşi timp, vom spune că acțiunea C e preferabilă acțiunii A (16 up față de 15 up), deşi *suma plăcerilor* e mai mare în cazul acțiunii A (20up față de 16 up). De asemenea, D e preferabilă lui E (deşi *cantitatea totală de plăcere* produsă de fiecare dintre ele e aceeaşi). Care e concluzia importantă ce rezultă de

aici? Concluzia e că **în calculul benthamian al fericirii contează nu *suma totală* de fericire (cum se spune adesea), ci *soldul* plăcerilor în raport cu durerile sau "tendința" acțiunii.** Mill va prelua această idee. Expresia milliană "*promovarea* fericirii" din formularea principiului utilității (II, 2) înseamnă tocmai maximizarea *tendinței* pozitive a acțiunii, nu maximizarea cantității de plăcere pur şi simplu. Ultima variantă se cheamă "utilitarism pozitiv". Principiul utilitarist care a fost focalizat, mai târziu, numai pe diminuarea răului se numeşte "utilitarism negativ". El susține, destul de contraintuitiv, că numai acțiunile care tind să minimizeze sau să elimine suferința au valoare *morală*. Utilitarismul clasic nu a fost de aceste feluri. Principiul utilității al lui Bentham şi Mill ține cont de simetria dintre plăcere şi durere şi cere maximizarea binelui *şi* diminuarea răului.

Mumia lui Jeremy Bentham la University College, Londra.

Mill revizuieşte însă într-o măsură semnificativă forma pe care o dăduse Bentham doctrinei utilitariste, între altele şi procedura de decizie:

> "În timp ce suntem întru totul de acord cu Bentham în ceea ce priveşte principiul său, nu ne alăturăm lui atunci când susține că gândirea corectă a tuturor detaliilor moralei depinde de asertarea sa expresă. ... Cei ce adoptă utilitatea ca standard pot rareori să-l aplice cu adevărat fără ajutorul principiilor secundare. ... Atunci când două sau mai multe principii secundare intră în conflict, devine necesar apelul direct la un principiu prim." (*Eseuri etice*, pag. 125)

Fragmentul e extras din eseul *Bentham* şi subliniază faptul că principiul utilității, care presupune un calcul al consecințelor, nu poate fi utilizat în cazul fiecărei acțiuni în parte din motive de timp, eficacitate etc. De obicei noi ne ghidăm acțiunile curente după „principiile secundare" sau „principiile subordonate" inculcate prin educație, anume după *regulile morale* omologate deja de societate pe baza unei evaluări utilitariste spontane (e convins Mill). Şi apoi adaugă:

> "Orice am adopta ca principiu fundamental al moralității, avem nevoie de principii subordonate cu ajutorul cărora să-l aplicăm. [...] Trebuie să reținem că *numai în aceste cazuri de conflict al obligațiilor e necesar să apelăm la principiile prime*. Nu există nici un caz de obligație morală în care să nu fie implicat vreun principiu secundar" (II, 24, 25).

Aceasta e, pe scurt, procedura millianã de decizie pe douã niveluri – utilitarismul sãu acțional binivelar (II, 24-25). La primul nivel funcționează « principiile secundare » ca proceduri de decizie uzuale. La al doilea nivel funcționează « principiul prim », adicã însuși principiul utilității ; dar acesta e utilizat numai în situațiile rare în care avem de descâlcit dileme morale complicate, obligații conflictuale, şi nu în decizia moralã de fiecare zi. La sfârşitul pasajului citat, Mill adaugã ideea cã toate obligațiile *morale* sunt asemenea « principii secundare », altfel spus cã **moralitatea e un produs social** care e axat pe o valoare centralã, maximizarea utilității generale sau protejarea şi promovarea interesului public, iar nu o chestiune de alegere personalã[22]. De aceea morale pot fi nu acțiunile singulare, ci *clasele* de acțiuni acoperite de *obligații* morale care sunt *omologate social*.

În sinteză şi mai explicit, **procedura de decizie millianã** constã în urmãtorii doi paşi:

> 1) În mod obişnuit, aplicãm codul moral existent (regulile sau "principiile secundare" existente) bazat (tacit sau explicit) pe principiul utilității (cãci *nu avem timp, nici mijloace* sã facem de fiecare datã calculul consecințelor).
> 2) În situații excepționale (conflict al datoriilor, introducerea unei datorii noi, eliminarea unei datorii vetuste etc.) folosim în mod direct principiul utilității *ca şi cum* am fi judecãtori competenți *ideali* i.e. complet informați şi imparțiali (II, 25).

Acesta e un utilitarism acțional pentru cã, precum acela, foloseşte şi el principiul utilității ca procedurã e decizie (în caz de conflict al datoriilor); şi e binivelar în sensul cã existã un nivel la care procedura de decizie nu e principiul, ci acordul sau dezacordul cu regulile morale existente.

Dar care e acest principiu prim, care e **standardul de judecatã** al acestor ipotetici judecãtori competenți ideali? Mill „demonstreazã" în capitolul IV cã acesta *nu poate fi altul* decât principiul utilității. Luând în considerare introducerea distincției calitative a plãcerilor, standardul de judecatã millian ar putea suna astfel:

> O acțiune A care produce o cantitate X de plãceri superioare *e preferabilã* unei acțiuni B care produce o cantitate Y < X de plãceri superioare, chiar dacã B produce o cantitate mult mai mare (oricât de mare) de plãceri inferioare decât A [deci calculãm soldurile de plãceri superioare/inferioare pentru mulțimea tuturor celor afectați, în mod cât mai imparțial, pentru *mai multe* acțiuni care aparțin clasei acoperite de regulã].

În practica judecății morale curente nimeni nu face însã calcule riguroase, mulțumindu-se cu evaluãri globale şi cu estimãri intuitive. Limbajul calculului „unităților de plãcere" e numai un truc didactic menit sã sugereze care ar fi idealul de mãsurabilitate spre care trebuie sã aspirãm asimptotic. Utilitariştii recunosc îndeobşte faptul cã e imposibil sã mãsurãm riguros utilitatea unei acțiuni pe ansamblu şi de aceea admit cã

[22] **Moralitatea** unei societãți este, în opinia lui Mill, un sistem coerent de reguli (obligații şi interdicții) omologate social, a cãror existențã maximizează binele public şi care, din acest motiv, sunt *impuse* de societate prin trei tipuri de *constrângeri* (remuşcãrile propriei conştiințe, oprobriul opiniei publice sau pedepse juridice); aceste reguli *protejează* ființele umane şi non-umane de vãtãmãrile venite din partea semenilor şi apãrã *drepturile* morale şi legale ale acestora. La Kant, legile morale nu sunt impuse prin pedepse externe, ci sunt cosubstanțiale conştiinței oricãrei ființe dotate cu rațiune, manifestându-se mai uşor sau mai greu în funcție de presiunea variabilã a înclinațiilor.

metoda cea mai bună de a promova utilitatea e să adoptăm anumite reguli care să ne protejeze cele mai importante interese. Din păcate, Mill nu pune la lucru principiul său cantitativ-calitativ pentru a-l testa pe cazuri mai dificile şi nici nu deduce cu ajutorul lui *sistemul datoriilor morale* acceptabile pentru un utilitarist. Dacă ar fi făcut-o, ar fi trebuit să introducă în calcul şi *probabilităţile* consecinţelor („intenţiile" acţiunilor), după cum ar fi trebuit să arate măsura în care testul său are o funcţie *corectivă* în raport cu codurile existente. Să fi fost oare complexitatea calculului cantitativ-calitativ al consecinţelor un motiv pentru care el a evitat să ilustreze aplicarea propriului principiu?

Metroul londonez, inaugurat în 1863.

Să încercăm să suplinim această lacună prin analiza câtorva **exemple**.

Este oare moral să sacrificăm deliberat viaţa unui ostatec pentru a salva alţi 10 ostateci într-un atac terorist? Simţul moral comun ne-ar spune probabil că da, deoarece 10 vieţi sunt mai valoroase decât una singură.

Dacă adoptăm teoria lui **Kant,** răspunsul este însă negativ. Numai "preţul" obiectelor e o valoare aditivă (un automobil e mai ieftin decât zece automobile), dar "demnitatea" persoanelor e o valoare „supremă şi incomparabilă". Sacrificarea deliberată a unei vieţi nevinovate e un "omor" şi e imoral pentru că e o folosire a unei persoane *numai ca mijloc* pentru un alt scop (oricât de bun) şi o desconsiderare a ei ca scop în sine (absolut), ca persoană *raţională*. A omorî o persoană (chiar şi pentru un scop lăudabil) e la fel de imoral ca şi a ucide zece. Interdicţia uciderii unei persoane nevinovate e absolută la Kant.

Un **utilitarist acţional** ar răspunde pozitiv. Salvarea a 10 vieţi şi sacrificarea uneia e o acţiune ce produce un sold de plăcere în raport cu durerea mai mare decât sacrificarea a 10 vieţi şi salvarea uneia. Utilitaristul acţional aplică *direct* principiul utilităţii la fiecare caz şi consideră că face o evaluare morală. Dacă am reduce utilitarismul la cel acţional (cum fac multe manuale) atunci vom observa o disparitate între evaluarea kantiană şi cea utilitaristă a aceleiaşi acţiuni. Nu numai că cele două teorii explică diferit fenomenul moral, dar testele lor duc uneori la rezultate opuse. Ce credibilitate şi ce utilitate mai au atunci teoriile etice? Din asemenea raţiuni, un puternic curent *anti-teoretic* a luat naştere în filosofia morală actuală. Unii merg atât de departe încât contestă filosofiei morale orice rol în discuţiile de etică aplicată (R. Rorty). Totuşi, criticii teoriilor etice se pripesc: ei nu observă că un utilitarist clasic, cum e Mill, nu ar numi „morală" evaluarea făcută mai sus,

ci „oportună”. Apoi, ei nu apreciază îndeajuns efortul multor teoreticieni de a face să conveargă teoriile considerate prin tradiție ca opuse. Teoria utilitaristă a lui Mill (prin importanța acordată regulilor în decizie) reprezintă un pas timid spre teoria „datoriilor” a lui Kant.

Un **utilitarist millian** ar răspunde negativ întrebării de mai sus, la fel ca şi Kant. Dar argumentul lui ar fi altul. O judecată morală obişnuită se face numai sub o regulă morală omologată social; dacă nu există o regulă morală care să dea dreptul la sacrificarea unei vieți pentru salvarea altor zece (în circumstanțele C), atunci e *imoral* să sacrificăm o viață pentru a salva alte zece vieți, chiar dacă acest sacrificiu ar maximiza bunăstarea generală în circumstanțele C. Iar Mill crede că în societatea noastră nu s-a acreditat o asemenea regulă:

> “Fericirea umană, chiar propria fericire, este, în genere, urmărită mai bine dacă acționăm pe baza unor reguli generale decât dacă măsurăm consecințele fiecărui act; ... aşa încât trebuie să recunoaştem reguli generale pentru conduita reciprocă a oamenilor sau, cu alte cuvinte, trebuie să le recunoaştem drepturile şi obligațiile. ... Oamenilor nu trebuie să le cerem să-şi sacrifice binele lor, chiar mai mic [*sacrificarea unui ostatec nevinovat*] pentru binele mai mare al altora [*salvarea a 10 ostateci*] dacă nici o regulă generală nu le-a dat celorlalți [*celor zece*] un drept la sacrificiul nostru [*a ostatecului nevinovat*]. ... Câtă vreme însă un drept a fost recunoscut, ei trebuie să respecte acel drept” [*pot să sacrifice un ostatec pentru a salva alți zece*]. (J. S. Mill, *Scrisoare către G. Grote*).

Mill vorbeşte în acest sens de “recunoscuta *nedreptate* de a alege un individ şi a-l sacrifica, fără consimțământul său, pentru beneficiul altora” (V, 28). E adevărat că *în anumite circumstanțe* speciale un asemenea sacrificiu poate fi considerat *oportun*, dar el nu va fi apreciat ca *moral* [e.g. uciderea unui criminal în serie, care opune rezistență, pentru a salva viețile potențialelor victime]. Sigur, regulile morale se pot schimba şi, pe baza unei experiențe acumulate cu privire la terorism, codul moral al echipelor anti-teroriste ar putea, în principiu, să ajungă la acceptarea sacrificiului unei persoane pentru a salva zece; dar e clar că Mill nu ar fi acceptat aşa ceva.

Perfect analogă mi se pare aşa-zisa strategie a “țapului ispăşitor”: de pildă, arestarea unor “peşti politici mari”, despre care nu se ştie exact dacă sunt corupți sau nu, pentru a descuraja fenomenul corupției la nivel înalt sau a satisface anumite nevoi de imagine ale politicienilor şi a țării (consecințe bune). În acest caz se riscă însă sacrificarea unor persoane nevinovate pentru a satisface un pretins interes public mai mare: acțiunea poate fi *oportună*, dar *nu e acceptabilă moral* atâta vreme cât nu există o regulă morală recunoscută care să o justifice. Şi nu există o asemenea regulă dintr-un motiv utilitarist simplu: ea ar arunca în aer întreaga justiție deschizând calea unor abuzuri inimaginabile (consecințe rele covârşitoare). Prin urmare, strategia țapului ispăşitor e imorală şi trebuie blamată.

Omnibusul – precursorul autobuzelor londoneze

Ceea ce ne spune teoria lui Mill este că la nivelul moralității cotidiene putem evalua moral o acțiune singulară prin compararea ei cu datoriile morale existente. În același timp, putem şi să aplicăm *direct* principiul utilității la acea acțiune *singulară*, numai că în acest caz vom obține doar o evaluare a "oportunității" ei, nu a „moralității" ei. Pentru a putea vorbi de moralitatea ei, e nevoie să vedem dacă acțiunea face parte dintr-o *clasă* de acțiuni de un anume tip, prescrise de o regulă morală omologată social şi impusă prin pedepse (procesul de omologare include evaluarea importanței sociale a utilităților produse de acțiune, compararea şi armonizarea intereselor diferitelor grupuri sociale cu privire la acea normă, un proces de acceptare prin asociere de idei şi de impunere prin pedepse a noii reguli etc.).

Iată acum un alt exemplu. S-a reproşat utilitarismului că ar justifica încălcarea unor drepturi (dreptul la viață, dreptul de proprietate etc.) dacă încălcarea acestora maximizează fericirea generală. De pildă, un utilitarist ar accepta încălcarea dreptului la viață al unei persoane dacă aceasta ar duce la maximizarea fericirii generale (salvarea altor zece vieți prin prelevarea organelor primeia şi transplantarea lor). Or, au observat criticii, un drept e absolut, el nu poate fi încălcat pe nici un considerent. Cu alte cuvinte, utilitarismul se face vinovat de a nu lua în serios drepturile.

Aici e implicată tema "dreptății" (*justice*), centrală în dezbaterile etico-politice din toate timpurile şi tratată de Mill în capitolul V al *Utilitarismului*. În abordarea sa, conceptul de „**dreptate**" se referă la ce e drept *să facem*, la acțiunile noastre: el vizează anumite reguli de conduită morală impuse de societate şi numite „datorii ale dreptății". Datoriile dreptății sunt o *subclasă* a datoriilor morale, cele mai constrângătoare dintre ele şi a căror încălcare e cel mai sever pedepsită de societate, căci de obicei ele sunt întărite prin legi şi asociate cu pedepse *juridice*. Caracteristica lor definitorie e că fiecare dintre datoriile dreptății are asociat un "drept". Mai explicit, lucrurile stau astfel:

Y are o *datorie a dreptății* față de X cu privire la M (e.g. datoria dreptății de a nu ucide pe X)
ddacă

Y are o *datorie morală* față de X cu privire la M (datoria morală de a nu ucide)
și
X are un *drept* față de Y cu privire la M (dreptul la viață)

Vom spune că X are un *drept* (dreptul la viață) față de Y dacă X poate *revendica* (*claim*) justificat societății să îl protejeze în posesia acestui drept: „A avea un drept înseamnă a avea ceva a cărui posesiune societatea trebuie să ți-o protejeze" pe temeiul faptului că procedând astfel în mod regulat se sporește utilitatea generală (V, 25). Datoriile dreptății sunt cele mai tari datorii morale (ele formează nucleul dur al moralei) și apără formele cele mai importante de utilitate, anume cele vizând *siguranța* indivizilor (viața, proprietatea, libertatea etc.). Datoriile dreptății nu pot fi încălcate, cum susțin criticii, pe motiv că, într-un *caz particular*, această încălcare maximizează utilitatea deoarece ele au fost omologate social tocmai pe temeiul că respectarea lor *în general* maximizează utilitatea generală iar încălcarea lor *în general* minimizează utilitatea generală. Dar aceasta nu înseamnă că ele, sau drepturile asociate lor, ar fi absolute; ele nu joacă rolul unor "atuuri" (*trumps*) căci în anumite circumstanțe pot fi *surclasate* pe motive de oportunitate (e nedrept să încalci libertatea cuvântului, dar în caz de război poate fi oportun) sau de moralitate (e nedrept să furi medicamente dintr-o farmacie, dar pentru a salva o viață într-o situație de forță majoră poate fi moral) (V, 37). Efortul lui Mill din capitolul V e să arate că, în ciuda tuturor criticilor, e posibilă o teorie utilitaristă a dreptății: un sistem al drepturilor și datoriilor dreptății e complet justificat rațional de faptul că adoptarea lui maximizează binele public (utilitatea generală).

Westminster Abbey în 1843

Iată acum un exemplu, ce privește și tema dreptății, extras dintr-un manual de etică aplicată, și care cred că ilustrează perfect distorsiunile la care duce confundarea utilitarismului în genere cu utilitarismul acțional simplu:

> « Locuitorii unui cartier din Los Angeles s-au confruntat mulți ani cu probleme insolubile create de o bandă de tineri care își făcureră sediul în cartier, creând o situație insuportabilă prin fapte care, luate fiecare în parte, erau relativ minore: gălăgie exagerată, murdărirea spațiului public etc. Justiția nu putea interveni eficient dată fiind lipsa de gravitate a fiecărei fapte în parte, dificultatea de a identifica

vinovatul în fiecare caz, absența dovezilor etc. Condamnările, deşi repetate, erau de mică durată, iar vinovații reveneau cu noi acte indezirabile. Autoritățile locale au decis să rezolve problema prin emiterea unui ordin de interdicție care oprea accesul membrilor bandei în zonă. Rezultatul a fost pozitiv şi spectaculos, numărul de plângeri ale locuitorilor şi trecătorilor a scăzut masiv, zona a fost igienizată, etc. A intervenit însă *American Civil Liberties Union* care a acționat în justiție autoritățile locale pentru încălcarea drepturilor omului: membrii bandei, ca cetățeni americani, aveau dreptul constituțional de a circula liber în orice zonă a țării, deci şi în cartierul respectiv. Interdicția a fost anulată, ca neconstituțională, iar problemele existente inițial au reapărut ».

Autorul manualului conchide astfel: Dintr-o perspectivă **utilitaristă**, politica de interzicere a accesului în zonă (de limitare a unor drepturi) poate părea *morală şi dreaptă*: căci suspendarea unui drept a amplificat binele general şi a diminuat suferința cetățenilor. Din perspectiva unei etici **deontologiste**, însă, politica respectivă nu se susține, deoarece ea vine în contradicție cu datoria strictă de respectare a drepturilor omului (a drepturilor oricărui om !).

Prin urmare, autorul manualului vrea să spună că autoritățile locale au gândit utilitarist atunci când au interzis accesul grupului în zonă iar autoritățile centrale au gândit deontologist atunci când au anulat decizia ; ambele părți au fost convinse că au luat o decizie moralmente corectă deşi deciziile lor se contrazic. Cauza anomaliei ar putea fi aceea că deciziile în cauză au fost luate utilizând teorii şi standarde de evaluare *diferite*. Dar, în aceste condiții, de ce ar avea dreptate autoritățile centrale şi nu cele locale ? E mai credibilă perspectiva unei etici deontologiste ? Vrea autorul să sugereze prin acest exemplu inferioritatea doctrinei utilitariste ? Ceea ce nu ne spune el, totuşi, e că decizia autorităților locale e e luată prin prisma celei mai simple forme de utilitarism acțional. Am putea restabili coerența evaluării dacă am utiliza un utilitarism sofisticat, cum e cel al lui Mill, care unifică în felul lui doctrina utilitaristă cu cea deontologistă. În acest caz, evaluarea va arăta altfel.

Căci Mill le-ar cere autorităților locale să evalueze acțiunea de interzicere a accesului în zonă prin raportare la *regulile* morale existente, nu la principiul utilității însuşi, cum presupune autorul manualului. Şi există o regulă morală - o « datorie a dreptății » - care interzice această acțiune: e vorba chiar de un principiu constituțional care spune că e «drept» să permiți circulația liberă al oricărei persoane pe teritoriul SUA. Acest « principiu secundar » e încălcat de autoritățile locale, ceea ce face ca decizia lor să *nu fie dreaptă*, deci *nici morală*. Concluzia utilitaristului Mill e aşadar opusă celei susținute de « utilitaristul » imaginat de autorul manualului şi e convergentă cu aceea a autorităților centrale. Din punctul de vedere al utilitarismului millian, această datorie a dreptății nu poate fi încălcată pe temeiul că, în cazul *particular* descris mai sus, o asemenea încălcare ar maximiza bunăstarea generală (căci dacă datoria ar fi încălcată *mereu*, acest fapt ar *diminua* bunăstarea *pe ansamblu*). Numai un utilitarist acțional simplu evaluează fiecare acțiune în parte, izolată de celelalte de acelaşi tip. Teoria lui Mill ne scuteşte aşadar de oscilarea între utilitarism şi deontologism în interpretarea acestui caz. Dacă evaluăm decizia autorităților locale în termenii utilitarismului millian şi luăm în serios constatarea lor că suspendarea acelui drept « a amplificat totuşi binele general şi a diminuat suferința cetățenilor", atunci vom spune că tot ceea ce susțin autoritățile locale e, de fapt, că suspendarea dreptului la circulație liberă *în acel caz particular* a fost *oportună* (a maximizat bunăstarea), dar nu pot susține că a fost morală. Iar când tribunalul federal a hotărât contrariul, noi nu trebuie să presupunem că el se plasează pe o tacită paradigmă de gândire deontologistă ; mai degrabă tribunalul federal a

gândit tot utilitarist şi a apreciat că, în acel caz particular, considerentele de oportunitate *nu pot surclasa* o datorie a dreptății care apără un drept *fundamental* al omului. Iată cum acest caz poate fi judecat coerent prin prisma unei *singure* teorii utilitariste – însă nuanțate. Confundarea utilitarismului în genere cu utilitarismul acțional simplu e ceva ce trebuie evitat.

În exemplul care urmează voi evidenția **pluridimensionalitatea evaluării unei acțiuni** pe care o permite teoria lui Mill şi pe care o consider una dintre cele mai mari virtuți ale sale. O acțiune singulară poate fi evaluată *doar după intenții* (i.e. după soldul consecințelor estimate, bune sau rele: în acest caz, se evaluează **oportunitatea** acțiunii şi aceasta e sarcina specifică "artei oportunului sau politicilor"). Dar o acțiune (aparținând unei clase de acțiuni) poate fi evaluată şi după consecințele ce decurg din concordanța/dezacordul ei cu o *regulă morală* care e depozitara unei experiențe sociale îndelungate (i.e. aici măsurăm soldul consecințelor bune/rele pentru *tipuri* de acțiuni acoperite de „datorii": în acest caz evaluăm **moralitatea** acțiunii şi aceasta e sarcina specifică a "artei moralității"). În fine, o acțiune poate fi evaluată după *motive* (i.e. după *cauzele* care au inițiat-o, după caracterul persoanei care a înfăptuit-o e.g. o acțiune e „curajoasă" în calitatea ei de *manifestare* a unui caracter curajos): aceasta e o evaluare **estetică** a acțiunii şi de ea se ocupă "arta esteticii" (*Eseuri etice*, p. 38). Care sunt consecințele acestei posibilități de evaluare pluridimensională a unei acțiuni – prin criterii de oportunitate, de moralitate şi estetice?

Marea expoziția mondială, Londra 1851.

Cele mai frecvente evaluări utilitariste sunt cele de oportunitate (*expediency*): se calculează comparativ soldul consecințelor bune/rele ale unor acțiuni sau politici particulare văzând în ce măsură satisfac ele interesul general (o „politică publică" e un set de norme acceptat de o instituție publică pentru a guverna un domeniu acțional). De aici şi confuzia uzuală a utilitarismului în genere cu utilitarismul acțional. De exemplu, în acest fel vom putea alege rațional între a construi pasajul Basarab şi a construi un stadion;

sau vom alege între politica educațională a universității antreprenoriale şi cea a universității clasice; sau între închiderea minelor şi continuarea exploatării cărbunelui (toate aceste sunt decizii de oportunitate, nu morale).

Evaluarea *morală* presupune, în schimb, existența unor *reguli morale* impuse de societate (ce au asociate pedepse). Specificul acțiunii morale constă în faptul că e un *tip* de acțiune (nu o acțiune izolată), subordonată unei *reguli sociale,* care e impusă prin *pedepse*.

Dar evaluarea exclusiv după consecințe şi reguli morale ignoră *motivele* caracteristice ale acțiunii: simpatia cu care faci acțiunea, afecțiunea personală, iubirea de semeni etc. Deşi importante, toate acestea țin de evaluarea ei estetică. Putem spune, aşadar, că o persoană poate respecta o obligație morală pentru că e o obligație, însă fără să-i *placă* să facă acest lucru deoarece, respectând regula, să zicem că ea mai mult pierde decât câştigă, căci interesul său nu converge cu interesul general. Ea nu *simte* în acest caz sentimentul prieteniei sau al grijii față de ceilalți (o soră medicală îşi poate face corect meseria, respectând codul deontologic, dar să nu încerce sentimentul grijii față de bolnavii săi). Vom spune că într-o asemenea situație ea face o acțiune *corectă*, dar nici acțiunea şi nici persoana *nu sunt virtuoase* (în sensul „artei esteticii"). „Arta esteticii" a lui Mill recuperează în spațiul utilitarismului tradiția teoriei etice a virtuții, tradiția aristotelică. Prin urmare, oamenii pot *intenționa* să facă o acțiune moralmente corectă, şi chiar să o facă, dar totuşi să *tânjească* să nu facă aşa ceva (să aibă *motive* ignobile). Eu pot să restitui o datorie aşa cum îmi cere o regulă morală, dar o fac cu sentimentul de regret că nu l-am înşelat pe partener.

Acum am putea fixa mai bine conceptele. Vom spune că o acțiune e **oportună** dacă e *folositoare* sau *eficientă* pentru atingerea anumitor scopuri, fără a ne referi la valoarea ei morală. În politică, în afaceri, în sport etc. se lucrează de regulă după strategii sau politici de oportunitate. E oare oportun să facem autostrăzi sau să facem stadioane cu bugetul pe care îl avem? E oportun să atacăm sau să ne apărăm în acest meci? Mill foloseşte termenul "oportun" (*expedient*) în două sensuri: i) ceea ce e oportun (folositor) *pentru mine,* cu alte cuvinte ceea ce maximizează fericirea *mea*, altfel spus ceea ce e "**prudent**" (*prudent*) să fac (e cazul unor acțiuni egoiste, deci imorale); ii) ceea ce e oportun (folositor) *pentru oameni*, cu alte cuvinte ceea ce maximizează fericirea *generală*, deci ceea ce e propriu-zis "oportun" să fac (e cazul unei acțiuni altruiste dar *non-morale* sau *amorale*)

O acțiune **morală** e acea acțiune care aparține unei sub-clase a acțiunilor oportune, anume sub-clasei de acțiuni *impuse* de societate prin reguli numite „datorii morale" ce au asociate *pedepse* pentru nerespectarea lor (remuşcările propriei conştiințe, oprobriul public, pedeapsa juridică); o acțiune morală e impusă datorită importanței pe care o are pentru acea societate particulară tipul de fericire sau utilitate produsă de ea: o utilitate privind apărarea vieții, a familiei, a relațiilor de încredere reciprocă dintre indivizi, a demnității persoanei, a dreptății etc. Regula morală poate fi instituită de parlament (în cazul legilor juridice cu conținut moral) sau poate să se sedimenteze în timp printr-un proces de consensualizare socială (în cazul cutumelor morale).

O acțiune e **dreaptă** dacă e "morală" şi, în plus, protejează un "drept" al unei persoane, adică o "revendicare" (*claim*) îndreptățită a acesteia pe care societatea s-a angajat să i-o apere; datoriile morale care au asociate drepturi se numesc "datorii ale dreptății".

Filosoful John Lucas (Oxford) la Conferința dedicată lui J. S. Mill (Universitatea din Bucureşti, Facultatea de filosofie, 2006).

Să trecem la un exemplu actual. Un ziarist publică date compromițătoare despre viața intimă a unei persoane publice, în ciuda interdicției de a face acest lucru prevăzută de codul său deontologic. El își justifică fapta prin existența în acest caz a unui "interes public". Cum ar judeca Mill situația?

Putem bănui că Mill ar spune că un ziarist nu trebuie în general să facă acțiuni interzise de codul său deontologic, de pildă să scrie despre viața intimă şi privată a persoanelor – chiar dacă a scrie astfel de ştiri suculente ar produce o mai mare cantitate de plăcere (perversă) unui public numeros, comparativ cu durerea produsă celui despre care se scrie. De ce? Pentru că datoria de a nu scrie despre viața privată a oamenilor e o "datorie a dreptății" corelativă dreptului constituțional la ocrotirea vieții intime, familiale şi private a oricărui om (art. 26) şi acest drept nu poate fi de regulă surclasat din rațiuni de oportunitate (distrarea cititorilor). Atunci când ziariştii încalcă această prevedere din codul lor deontologic, ei invocă, destul de confuz, existența unui "interes public". Dacă prin "interes public" se înțelege, ca mai sus, "utilitate publică", adică o mai mare cantitate de plăcere pentru mai mulți, comparativ cu durerea unuia, atunci ei judecă precum un utilitarist acțional simplu: pot încălca un drept dacă aceasta duce la maximizarea utilității generale. Am văzut însă că din perspectiva unui utilitarism nuanțat (cum e cel millian) acesta nu e un temei suficient pentru a încălca legea morală, pentru a încălca un drept. Rareori oportunitatea poate prevala asupra dreptății. Dar dacă se poate arăta că acțiunea produsă în intimitate a afectat siguranța națională (în pat s-a făcut spionaj), atunci ziaristul poate spune că el nu divulgă un fapt divers pentru distrarea mulțimii, ci un fapt grav, ce afectează bunăstarea tuturor cetățenilor României. Iar a divulga acest act grav prin publicare înseamnă a respecta datoria dreptății corelativă dreptului la siguranță națională (art. 52). Avem aici o situație specială în care două datorii ale dreptății (datoria de a respecta viața privată şi datoria de a apăra securitata României prin publicarea acelei ştiri) nu pot fi respectate simultan – dacă se publică articolul, atunci se încalcă prima

datorie şi se respectă cea de-a doua, şi invers. Ceea ce ne recomandă Mill pentru asemenea situaţii de conflict al datoriilor e să ne ghidăm după principiul utilităţii însuşi pentru a stabili *prioritatea* acestor datorii: în acest caz, având în vedere tipul de utilitate şi cantitatea ei, e clar că va avea prioritate datoria apărării ţării (deci publicarea ştirii avute în vedere, ştire care are această consecinţă), chiar cu preţul încălcării, *în acest caz,* a datoriei respectării vieţii private. Prin urmare, *e moral să publicăm articolul care dezvăluie un act de viaţă privată atunci când aceasta înseamnă respectarea unei datorii (de a apăra siguranţa naţională) care surclasează, în cazul dat, datoria de a proteja viaţa privată.* Dar trebuie să fim foarte atenţi când sunt întrunite realmente aceste condiţii.

Iată acum un celebru exemplu imaginat de Bernard Williams. Jim se trezeşte în piaţa unui orăşel sud american. Lângă un perete vede un şir de douăzeci de indieni speriaţi şi în faţa lor mai mulţi soldaţi înarmaţi. Jim, care se afla într-o expediţie botanică, află că acei oameni au fost aleşi la întâmplare şi urmau să fie împuşcaţi pentru a descuraja protestele publice împotriva guvernului care tocmai avuseseră loc. Dar, pentru a-l onora pe Jim ca vizitator străin, căpitanul îi oferă privilegiul de a împuşca chiar el pe unul dintre indieni. Dacă acceptă, ceilalţi indieni vor fi lăsaţi în pace. Dacă nu, atunci vor fi împuşcaţi toţi. Jim se gândeşte să ia pistolul şi să-l împuşte pe căpitan, dar îşi dă repede seama că soldaţii vor reacţiona şi îi vor ucide pe toţi, inclusiv pe el. Indienii aflaţi la zid şi ceilalţi săteni înţeleg situaţia şi îl roagă pe Jim să accepte. Ce ar trebui el să facă?

Interpretarea lui B. Williams este aceasta: un utilitarist va considera ca *evident* faptul că e corect să-l ucidă pe indian. Aceasta arată, după părerea sa, inadecvarea utilitarismului ca doctrină morală: nu poate fi morală o doctrină care propovăduieşte omorul. Întrebarea mea este dacă nu cumva B. Williams presupune aici o formă suprasimplificată de utilitarism – un utilitarism acţional simplu? El a fost un critic al utilitarismului etic şi considera utilitarismul acţional ca singura formă robustă a lui[23].

Să precizăm însă faptele: *acţiunea X* constă în împuşcarea intenţionată de către Jim a indianului, deci în pierderea unei vieţi şi salvarea a 19 vieţi (să presupunem că obţinem aici un sold de 18 up). Să zicem că *acţiunea Y* reprezintă refuzul de a-l împuşca, soldată deci cu 20 de victime, care sunt *lăsate să moară* (soldul va fi 20 ud = - 20up). În aceste condiţii, pentru un *utilitarist acţional actualist* acţiunea X va fi, desigur, **corectă**. Pentru un *utilitarist acţional probabilist* tot acţiunea X e **corectă** (uciderea e intenţionată) pentru că soldul real şi soldul aşteptat coincid în acest caz.

Care ar fi interpretarea faptelor de pe poziţia unui utilitarism sofisticat cum e cel al lui Mill? Mill ar răspunde că acţiunea X e *morală* numai dacă există o "datorie morală" omologată social care s-o impună; altfel, ea poate fi eventual numită "oportună" în acele circumstanţe, dar e **non-morală**!

Să presupunem acum, în plus, că există un "drept la viaţă" şi "datoria dreptăţii" corelativă acestuia care sună astfel: (D) *Nu trebuie să ucizi intenţionat (direct) fiinţe umane.* Din această perspectivă, *acţiunea X e* **incorectă** (căci încalcă D - "Recunoscuta nedreptate de a alege un individ şi a-l sacrifica, fără consimţământul său, pentru beneficiul altora" , V, 28). În acest caz, Mill dă acelaşi răspuns ca şi Kant şi unul opus utilitaristului acţional simplu.

[23] B. Williams, *Moralitatea*, Editura Punct, Bucureşti, 2002.

X e **incorectă** moral şi dintr-un alt motiv: cu toate că în calitate de acţiune *singulară* ea ar putea fi numită „oportună" comparativ cu Y, ca *tip* de acţiune ea e *inoportună* (e membră a unei clase de acţiuni care, dacă sunt *înfăptuite în general*, minimizează fericirea comparativ cu acţiunea Y). Şi aceasta pentru că uciderea arbitrară a unei persoane, oricât bine ar produce într-un caz individual, dacă e practicată în mod *uzual* maximizează nefericirea (prin efectele educaţionale negative, legitimarea abuzurilor şi arbitrariului, nesiguranţa socială indusă etc.) (*Eseuri etice*, pag. 162). Or, o condiţie necesară a moralităţii acţiunii e oportunitatea ei *ca tip*; o acţiune inoportună ca tip este non-morală.

Acum, dacă ar exista o "datorie a dreptăţii" care să interzică şi uciderea *indirectă* (a lăsa ca indianul să fie ucis), atunci şi *Y ar fi incorectă* şi ne-am afla în faţa a ceea ce am putea numi o « fundătură morală » ; din această dilemă nu putem ieşi decât fie ierarhizând aceste datorii (a ucide intenţionat e mai imoral decât a lăsa să moară), fie pe considerente de oportunitate (să spunem, bunăoară, că în *acest caz singular* acţiunea X are un sold mai mare al fericirii decât Y, chiar dacă ambele sunt imorale). În unele situaţii de interes social, considerentele de oportunitate pot *surclasa* (*overrule*) considerentele de moralitate (II, 23; V, 36; 37). Acesta e un caz în care ne folosim direct de principiul utilităţii.

E nota distinctivă a gândirii utilitariste milliene aceea de a accepta că orice datorie morală admite *excepţii*. Mill, aşadar, nu poate fi acuzat de « cultul regulii » (*rule worship*), adică de refuzul dogmatic, « iraţional », de a încălca o datorie care e în general benefică atunci când respectarea ei într-un caz particular nu mai e benefică : după cum am văzut, Mill acceptă « surclasarea » unei datorii din motive de oportunitate. Dar nu acceptă – şi bine face - că la cel mai mic eşec, o regulă morală ar trebui modificată, cum susţin unii partizani ai utilitarismului acţional (J. J. C. Smart). Am putea oare cataloga acţiunea X ca o excepţie acceptabilă de la datoria dreptăţii care interzice omorârea persoanelor nevinovate? Adică să spunem că, în circumstanţele particulare descrise de Williams, uciderea unei persoane nevinovate e nu doar oportună, ci şi acceptabilă *moral* ? Răspunsul este negativ deoarece acţiunile singulare nu pot fi morale ; iar acţiunea de mai sus, pentru a nu fi tratată ca o încălcare a unei datorii - şi deci ca imorală – ci, dimpotrivă, ca o excepţie *morală* de la datoria de a nu omorî, ar trebui captată într-o **nouă regulă morală :** e.g. omorul pe câmpul de luptă, legitima apărare (*Eseuri etice*, pag.162) (II, 23). Rezultă astfel ceea ce Mill numeşte "moralităţi particulare" (e.g. morala războiului, morala acţiunilor anti-teroriste etc.). Or, în cazul nostru nu avem aşa ceva. Sau nu avem încă.

Strada

Dacă o privim din perspectiva "artei esteticii", acțiunea X e una **laşă** (ea trădează un *caracter laş*, căci e înfăptuită *din dorința* de a face pe plac autorităților) ; aceasta e o evaluare *estetică* a ei, adică nu prin consecințe, ci prin motive sau cauze ("*Frumusețea* unei acțiuni depinde de calitățile (persoanei) pentru care ea stă mărturie" – *Eseuri etice*, pag. 127). « Frumusețea », ca şi « noblețea » etc. sunt aici calificative *estetice* aplicate acțiunilor.

Cum ar putea fi oare comentat momentul în care indienii îl roagă pe Jim să-l omoare pe unul dintre ei pentru a-şi salva concetățenii ? Acesta e un act de *sacrificiu* de sine, un act eroic. În limitele teoriei lui Mill, acesta nu e propriu-zis un act moral, ci un act *dincolo de datorie*, un act ***supererogatoriu*** (lăudabil, dar dincolo de ceea ce ne cer datoriile morale).

Rezultă din toată această discuție că teoria lui Mill permite existența unor calificări simultane *opuse* ale aceleiaşi acțiuni : putem avea acțiuni **ignobile** (*motiv* rău) şi totodată **corecte** (*consecințe* bune) ("Cel ce-şi salvează semenul de la înec face un lucru moralmente corect, [chiar dacă] motivul său a fost ... speranța de a fi plătit pentru osteneală", II, 19). O acțiune *singulară* poate fi **oportună** dar să aparțină unei *clase* de acțiuni (*tip* de acțiuni) **incorecte** (ca *tip* de acțiune ea e *inoportună*).

Să trecem acum prin testul lui Mill un caz pe care l-am discutat şi la Kant. Este instituționalizarea prostituției acceptabilă moral din punct de vedere utilitarist? Utilitariştii (de manual) judecă de regulă acest caz făcând soldul consecințelor contingente ale instituționalizării prostituției, adică acele consecințe care pot fi controlate de societate, e.g. înclinația spre consumul de droguri, probabilitatea îmbolnăvirii şi răspândirii SIDA şi a altor boli, distrugerea unor căsnicii etc. Concluzia lor e *negativă*. Dar există şi pledoarii utilitariste *pro* instituționalizarea prostituției, bazate mai ales pe argumentul că legiferarea şi instituționalizarea ei ar duce la un control social mai bun şi la diminuarea consecințelor negative amintite mai sus.

Cum ar judeca oare Mill ? Criteriul său al acceptabilității morale este maximizarea fericirii **specific umane** (plăcerile intelectuale şi artistice, plăcerile vieții sociale şi politice, plăcerile rezultate din relațiile morale şi religioase etc.). Or, e uşor de constatat că instituționalizarea prostituției urmăreşte cu prioritate *maximizarea plăcerilor fizice* ale clienților şi doar în subsidiar, şi incert, sporirea unor *plăceri superioare* legate

de reducerea consumului de droguri, distrugerea unor căsnicii, răspândirea SIDA etc. Redusă însă la raportul vânzător-cumpărător, practica prostituției (instituționalizată sau nu) e sub "demnitatea" umană căci înseamnă a-l trata pe om ca pe un "porc" – adică dotat numai cu nevoi şi plăceri fizice. La Mill, problema "demnității" umane (a valorii morale supreme a omului) apare în legătură cu capacitatea lui de a resimți plăceri "superioare" (intelectuale), de care nu sunt capabile animalele. În concluzie, *prostituția e mai degrabă inacceptabilă moral*. Rezultatul testului lui Mill nu diferă de rezultatul testului lui Kant dar diferă de alte evaluări de tip utilitarist acțional. De aici se mai vede ceva: că testul utilitarist nu ne oferă verdicte morale definitive, ci evaluări provizorii. E posibil ca folosind acelaşi principiu al utilității să ajungem la evaluări diferite ale aceleiaşi acțiuni din cauza luării în considerare a unor fapte parțial diferite, a valorizării diferite a importanței faptelor sau a unei imaginații evaluative diferite. Dar nimeni nu se mai scandalizează când vede în manualele de etică aplicată argumente utilitariste *pro şi contra* unei anumite practici sociale.

Să reluăm şi exemplul cu **Julius şi Ethel Rosenberg**. Este oare morală trădarea prin minciună a lui Ethel de către fratele său, având drept consecință pedeapsa capitală pentru Ethel şi iertarea de pedeapsă pentru trădător ? Kant respinsese acest comportament cu argumentul că salvarea vieții unui om nu justifică încălcarea datoriei, căci natura morală a omului (raționalitatea sa), nu viața, e valoarea supremă. Mill nu mai utilizează această ierarhizare surprinzătoare, ci judecă prin prisma unei datorii morale recunoscute care interzice trădarea prietenului (fratelui) chiar dacă, într-o circumstanță particulară, trădarea se poate dovedi oportună. Interdicția morală de mai sus e justificabilă în stil utilitarist : dacă trădarea unei prietenii e înfătuită *în general*, ea nu poate fi decât inoportună în genere (căci minimizează utilitatea) şi deci nu poate decât să justifice omologarea unei interdicții morale. Omologarea ei socială ca regulă morală o încarcă cu o mare forță subiectivă de constrângere: "Cel ce-şi trădează prietenul care a crezut în el e vinovat de nelegiuire, chiar dacă obiectivul său a fost să servească alt prieten" (II, 19). "Între relele şi greşelile umane, importanța deosebită pe care o are înşelarea aşteptărilor e ilustrată de faptul că ea constituie principalul aspect reprobabil în două acte profund imorale, anume trădarea unei prietenii şi încălcarea unei promisiuni. Puține dintre vătămările pe care le poate îndura ființa umană sunt mai dure şi nici una nu răneşte mai rău decât aceea în care cel pe care te bazezi de obicei, cu deplină încredere, te abandonează la ceas de nevoie; puține rele sunt mai mari decât acest refuz de a face binele şi nici una nu produce o indignare mai cruntă atât în persoana care suferă, cât şi în spectatorul care o simpatizează" (V, 34). Din rațiuni utilitariste, de data aceasta, Mill e de acord cu Kant.

Să luăm acum exemplul lui **Benjamin Constant** adresat lui Kant şi să-l interpretăm prin prisma par. II, 23 şi V, 37 din *Utilitarismul*. Avem în genere datoria morală de a nu minți: în general e moral să nu minți. Dar pot apărea *cazuri particulare* în care o altă datorie socială e atât de importantă încât *surclasează* datoria de a nu minți. Constant dă acest exemplu: pentru a salva viața unui prieten ce se ascunde în casa ta, fiind urmărit de un ucigaş, pare nu numai permis, ci chiar o datorie morală să-l minți pe ucigaş, spunând că prietenul tău nu e acolo. Acesta e un caz tipic de „conflict al datoriilor" pentru rezolvarea căruia trebuie să intervină principiul utilității însuşi. E un

aşa-zis conflict *per accidens* al datoriilor: în circumstanţele descrise de exemplul lui Constant, dacă respect datoria de a nu minţi, încalc datoria de a apăra viaţa prietenului; şi invers. Punând la lucru principiul utilităţii, vom constata probabil că respectarea datoriei de a apăra viaţa semenilor are un sold al plăcerilor în raport cu durerile mai mare decât soldul ce rezultă din respectarea datoriei de a nu minţi. Deci *în aceste circumstanţe* particulare datoria de a apăra viaţa trebuie să *surclaseze* datoria de a nu minţi. Deci e justificată moral minţirea ucigaşului.

Să ne reamintim exemplul dat de A. Cornea cu privire la acceptabilitatea *morală*, în circumstanţe de forţă majoră, a **torturii**. Când tortura e "singura cale" de a obţine informaţii pentru a salva zeci de mii de vieţi, ea e acceptabilă moral, susţine Cornea. Am atras atenţia că în exemplul dat de autor - acţiunile CIA în războiul din Irak - tortura *nu* e singura cale de a culege informaţii, şi poate nici cea mai fiabilă. Dar putem imagina cazul unui terorist care ameninţă cu bomba nucleară Parisul, *doar el* ştiind cum poate fi dezamorsată bomba. E justificată tortura pentru a-l face să vorbească? Din punctul de vedere al teoriei lui Kant, tortura e imorală în ambele situaţii pentru că e o afectare gravă a autonomiei persoanei. Şi există susţinători ai punctului de vedere că ea trebuie condamnată întotdeauna şi nu trebuie legalizată pentru nici o circumstanţă deoarece autonomia reprezintă *valoarea liberală fundamentală* care stă la baza statelor democratice (J. Waldron). Din perspectiva teoriei lui Mill lucrurile stau mai nuanţat. Dacă în codurile lor morale societăţile democratice nu au acreditat o regulă care să justifice, în anumite circumstanţe, tortura, atunci, într-adevăr, un anumit act de tortură nu poate fi considerat *moral* nici măcar în situaţia în care nu avem nici o altă ieşire din impas. În acest caz, putem fi de acord că torturarea teroristului din Paris ar putea fi considerată, eventual, ca *oportună* deoarece vom fi constatat că, în acest caz, considerentele de oportunitate "surclasează" considerentele de moralitate din raţiuni utilitariste, dar Mill nu va accepta să numească "moral" un asemenea act oportun de tortură. Cornea nu face distincţia dintre oportunitate şi moralitate. Din acest exemplu se mai vede ceva: că există o mare diferenţă între a decide dacă un act *particular* de tortură e moral sau nu (caut regula morală corespunzătoare şi, dacă nu există, nu pot vorbi de moralitatea actului) şi, respectiv, a justifica legalizarea sau instituţionalizarea morală a unui *tip* de act de tortură (adică *introducerea* unei noi reguli morale despre tortură prin aplicarea principiului utilităţii la un număr de acţiuni de acelaşi tip, în circumstanţe variabile, luând în calcul interesele majore ale unei anumite societăţi).

Un alt exemplu. Un bogat om de afaceri cu veleităţi politice a construit din banii proprii două sute de case şi o biserică pentru sinistraţii dintr-un sat moldovenesc. Reacţia publicului larg a fost admirativă : omul nostru ar fi făcut o faptă *morală* pentru care trebuie lăudat. A făcut el într-adevăr o faptă « morală » în sensul teoriei lui Mill ? Să admitem că există o regulă morală acceptată (A) : E *corect* să faci donaţii umanitare. [Dacă vrei să-i ajuţi pe cei aflaţi la ananghie, atunci fă donaţii umanitare.] După cum există şi o regulă prudenţială (imorală, căci egoistă): (B) : E *prudent* să faci donaţii umanitare. [Dacă vrei să-ţi urci partidul în sondaje, atunci fă donaţii umanitare.] Cum decidem după care regulă s-a ghidat în realitate omul nostru?

Consecinţa *reală* a faptei lui a constat în sporirea fericirii a 200 de familii de sinistraţi. Consecinţa *intenţionată* a fost alta: creşterea partidului său în sondaje (iar

construcția de locuințe era doar un mijloc pentru a atinge acest scop). Mill e mai degrabă un utilitarist *probabilist*, deci vom judeca acțiunea după consecințele ei intenționate. Rezultă că acțiunea bogătaşului e una egoistă (imorală), chiar dacă promovează, conjunctural, *de facto* fericirea generală. Ea are un **dublu efect**, dar efectul bun nu e cel intenționat; căci efectul intenționat este cel egoist. Promovarea fericirii generale nu e intenția veritabilă a acțiunii, ci un mijloc pentru a atinge veritabila intenție egoistă (după cum a şi recunoscut fără să vrea, omul nostru, într-o discuție publică). Deci el nu urmează decât în aparență regula morală (A) ; el urmează în realitate regula prudențială (B) şi deci *nu acționează moral.* Aşa-zisa „doctrină a dublului efect" în etică e o regulă de judecată care spune că, în condițiile în care un act are atât efecte bune cât şi efecte rele, el este moral numai dacă efectele bune sunt intenționate şi cele rele sunt neintenționate.

Un caz interesant e acela al acceptabilității/inacceptabilității morale a **pedepsei cu moartea**. Atât Kant, cât şi Mill pledează în favoarea sa, e drept, fiecare cu argumente diferite, pe care celălalt le consideră inadecvate. Cum argumentează Kant pentru pedeapsa capitală după ce conchisese că datoria de a nu ucide o ființă umană e absolută? Argumentul său decurge din teoria sa: Formula imperiului scopurilor e privită ca un test pentru maximele care cad nu sub o lege, ci sub un *sistem de legi* care guvernează un *sistem* al scopurilor în sine (al ființelor raționale, abstracție făcând de statutul ori de rolul lor social, de alte caracteristici personale), sistem care asigură la modul ideal manifestarea membrilor săi ca ființe raționale, autonome, ce se bucură de un deplin respect din partea tuturor. *Orice* membru al imperiului scopurilor, ca ființă rațională, *vrea* legi morale - între care şi aceea a unor *pedepse drepte*. O pedeapsă dreaptă e, după Kant, una bazată pe principiul juridic *lex talionis* - egalitatea dintre pedeapsă şi crimă, stabilită de un tribunal (nu ca act personal de răzbunare). Prin urmare, şi criminalul, ca ființă rațională, va vrea inevitabil asemenea legi. După ce a comis crima, el poate *dori* ca aceste legi să nu i se aplice, dar *ca ființă rațională*, abstracție făcând de caracteristicile sale personale, de circumstanțele în care se află, de dorințe şi de înclinații, el nu poate *vrea* acest lucru. Dacă aplicăm Formula umanității, legea pedepsei capitale nu reprezintă nici măcar o înjosire a „umanității" criminalului, deoarece el însuşi *o vrea* ca parte a unui sistem de legi care *asigură pe ansamblu respectul umanității din om*. El poate să nu *o dorească* în împrejurarea în care a fost descoperită crima sa, dar nu se poate plânge de ea.

În acest moment ne putem aminti că „demnitatea" e la Kant o valoare aflată „deasupra oricărui preț" şi tocmai de aceea nu trebuie să acționăm împotriva demnității de dragul obținerii unor lucruri care au numai preț, oricât de mare ar fi acesta. În cazurile obişnuite, în care avem persoane nevinovate, demnitatea unei persoane nu poate fi comparată cantitativ cu demnitatea altora, ea fiind o valoare necantitativă. A sacrifica viața unei persoane nevinovate pentru a salva mai multe vieți e moralmente inacceptabil pentru Kant. Rostul introducerii valorii „demnității" a fost tocmai acela de a împiedica tratarea oamenilor ca mărfuri. Dar ce se întâmplă în cazul unor persoane *vinovate* (de crimă, de terorism etc.)? Un criminal odios nu trebuie ucis în schimbul morții cauzate de el? Nu e oare justificat moral să iei viața unui terorist pentru a salva mai mulți ostateci nevinovați? Kant pare să accepte, în aceste cazuri extreme, sacrificarea echivalentă a criminalului prin „uciderea sa pe temeiuri juridice". El pare de asemenea să accepte lichidarea unui terorist pentru a salva mai mulți ostateci nevinovați dar nu din rațiuni cantitative (o „demnitate" e mai puțin valoroasă decât mai multe „demnități") ci numai dacă există o lege care permite acest lucru, iar instituirea legii s-a făcut pentru că respectă

demnitatea ființei umane în genere, deci şi demnitatea teroristului, care, în circumstanțele date, poate să nu-şi *dorească* moartea dar, ca ființă rațională care a acceptat legea, nu poate să nu şi-o *vrea*.

J. S. Mill argumentează consecinționist: pedeapsa capitală e justificată moral pentru că are drept efect maximizarea utilității generale în legătură cu o problemă socială deosebit de importantă, anume asigurarea securității vieții cetățenilor; ea are totodată o mare forță de descurajare a marilor infractori şi e mai umană decât munca silnică pe viață etc.[24] Pe scurt, aplicarea ei produce mai mult bine decât rău în toți cei afectați.

Dar există şi utilitarişti contemporani care pledează *împotriva pedepsei capitale*, judecând tot în funcție de consecințele estimate: ei susțin că acest gen de pedeapsă încurajează violența socială, actele de răzbunare şi crimele deoarece întăreşte mentalitatea că dacă omul îl poate omorî pe om prin intermediul instituțiilor sociale, atunci de ce nu l-ar putea ucide şi direct, pentru a se răzbuna; se mai spune că forța de descurajare a aplicării pedepsei capitale e redusă atâta vreme cât operațiunea finală se desfăşoară între zidurile închisorii, departe de ochii lumii etc.

Acasă la Thomas Carlyle, prieten de familie.

Acest caz evidențiază şi el, cât se poate de clar, caracterul *deliberativ*, neunivoc al testelor furnizate de cele două teorii: evaluatori diferiți ca angajament teoretic pot ajunge, printr-o pledoarie adecvată, la acelaşi rezultat. Totodată, **evaluatori diferiți care susțin aceeaşi teorie (utilitaristă) pot ajunge la evaluări diferite ale aceluiaşi act**, din cauza unor interpretări diferite ale consecințelor acțiunii evaluate. Prin urmare, greşesc aceia care speră că am putea omogeniza procesul de decizie morală ce are loc într-un "comitet de etică" dacă am face ca toți membrii săi să aibă aceleaşi convingeri morale sau să folosească acelaşi test (de pildă, toți să fie millieni). Greşesc şi cei ce cred că testele morale (oricare ar fi ele) pot asigura decizii univoce şi definitive; ele nu sunt decât ghizi pentru o deliberare sistematică. Dar orice problemă practică poate primi atât o evaluare, cât şi evaluarea contrară, chiar dacă ne plasăm pe punctul de vedere al aceleiaşi teorii (căci diferă faptele luate în considerare ca relevante, ingeniozitatea pledoariei, probabilitățile estimate asociate consecințelor, caracteristicile personale ale evaluatorului etc.).

[24] J. S. Mill, *Speech in favour of capital punishment* (1868).

În fine, un ultim exemplu. În ianuarie 2006 un mic ziar danez, legat de cercuri creştine fundamentaliste, a publicat mai multe caricaturi ale profetului Mahomed, stârnind un val de furie, proteste, lupte de stradă, incendieri, ameninţări cu moartea, în lumea musulmană. Mulţi ziarişti occidentală consideră că publicarea caricaturilor e justificată *moral* invocând dreptul la *libertatea presei*. Ca şi ziariştii români, ei cred că presa e liberă să publice orice. Opiniile nu trebuie niciodată cenzurate. « Avem dreptul să-l caricaturizăm pe Dumnezeu », susţin ziariştii de la *France Soir*. Unii oameni politici (M. Sarkozy) spun că e preferabil excesul de caricatură excesului de cenzură. Alţii (primul ministru danez) sunt de părere că presa a abuzat şi trebuie să-şi ceară scuze. După Mill, cine are dreptate ?

În eseul *Despre libertate*, Mill discută problema limitelor controlului social justificat asupra vieţii private a individului. Măsura *libertăţii* unei persoane e dată de independenţa ei faţă de controlul şi influenţele exercitate de preferinţele şi acţiunile altor persoane asupra sa. Era evident pentru Mill că o parte a regulilor pretins morale instituite de stat şi Biserică de-a lungul timpului nu sunt decât un pretext pentru limitarea libertăţilor individuale. În acest eseu el stabileşte un singur principiu care poate limita justificat libertatea omului – principiul libertăţii sau al prejudicierii, cum l-au numit alţii (*the harm principle*): libertatea unei persoane - autonomia ei - e în mod justificat restrânsă numai atunci când prin aceasta se previn prejudiciile aduse altor persoane.

> « Unicul ţel în care puterea (cârmuirii politice) se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societăţii civilizate, împotriva voinţei sale, este acela de a împiedica prejudicierea altora ».

Din această perspectivă, *principiul paternalismului* (a face bine cu forţa unei persoane care nu vrea acest lucru, de exemplu a o supune unei operaţii pe care o refuză) nu e o intervenţie acceptabilă în libertatea de decizie a persoanei respective cu privire la sănătatea sa pentru că în felul acesta nu se împiedică prejudicierea altora. Totuşi, eticienii actuali consideră că în faţa unor situaţii complexe ar trebui să punem în balanţă binefacerea şi libertatea de decizie (autonomia) şi să vedem în ce circumstanţe se înclină ea într-o parte sau în alta.

Desigur, Mill era conştient şi de faptul că toate obligaţiile şi interdicţiile morale (ca şi cele ale dreptăţii) sunt limitări ale libertăţii de acţiune a individului; condiţia ultimă a acceptabilităţii lor e să fie limitări benefice şi să nu aducă prejudicii altora. Datoriile morale determină într-adevăr *limitele* (impuse de societate) între care fiecare om trebuie să-şi restrângă interesele egoiste pentru a le face compatibile cu interesele tuturor; e spaţiul în care fiecare dintre noi trebuie să se abţină să aducă prejudicii intereselor celorlalţi. Ele stabilesc graniţele între care e justificată limitarea libertăţilor individuale prin coerciţie socială. Principiul millian al libertăţii e întemeiat pe acela al utilităţii generale: « Consider utilitatea ca instanţă ultimă în toate chestiunile etice ; este vorba însă de utilitate în sensul cel mai larg, o utilitate care se bazează pe interesele de totdeauna ale omului ca fiinţă capabilă de progres. Eu susţin că aceste interese autorizează subordonarea spontaneităţii individuale controlului extern numai în ceea ce priveşte acele acţiuni ale fiecărui om care aduc atingere intereselor altora ».[25]

[25] J. S. Mill, *Despre libertate*, Humanitas, 1999, pp. 17, 19.

Parlamentul

Or, în cazul caricaturilor, este clar că publicarea lor a prejudiciat interesele credincioşilor musulmani din întreaga lume. (Kant ar zice că a lezat demnitatea acestora). A încălcat *dreptul* acestora care interzice reprezentarea sau ironizarea profetului Mahomed. Libertatea cuvântului, libertatea presei – un caz particular al libertății individului - *nu* sunt absolute, cum cred îndeobște ziariștii. « Libertății individului trebuie să i se pună aici o limită ; el nu trebuie lăsat să pricinuiască rău celorlalți ».[26] Ceea ce publicarea caricaturilor a făcut. Această limitare a libertății e « legitimă » şi face parte din chiar *definiția modernă a libertății politice*; ea nu o formă de « cenzură » (cenzura e o limitare *nelegitimă* a libertății presei în scopuri egoiste, nu în interes general : e.g. pentru binele cârmuitorilor). Iar dacă există un drept de a-l caricaturiza pe Dumnezeu, acest lucru este, poate, valabil pentru Occidentul democratic, dar musulmanii nu-l recunosc. Iar acest fapt trebuie respectat. El ține de *diversitatea* noastră culturală. « Omenirea are mai mult de câştigat lăsând pe fiecare să trăiască aşa cum crede el că e mai bine decât silind pe fiecare să trăiască aşa cum li se pare celorlalți că ar fi bine ».[27] *Cred că Mill ar fi condamnat publicarea caricaturilor*.

Am mai putea adăuga o condiție pe care trebuie să o satisfacă actele şi normele morale, anume aceea a caracterului lor transparent, public. De multe ori, primul simptom al unei imoralități e încălcarea **condiției publicității**. Kant o formulează astfel:

> „O maximă pe care nu o pot face publică fără ca prin aceasta să zădărnicesc propria mea intenție, o maximă care trebuie neapărat *tăinuită* dacă e ca ea să reuşească şi pe care nu o pot declara public fără ca prin aceasta să fie stârnită în mod inevitabil rezistența tuturor împotriva intenției mele, e o maximă în cazul căreia această împotrivire necesară şi generală [...] nu se poate datora decât nedreptății cu care ea îl amenință pe fiecare" (Kant, *La pacea eternă*).

De aceea unii autori ne sugerează să ne întrebăm, ca prim pas în evaluările morale pe care le facem, dacă am accepta ca acțiunea evaluată să fie prezentată la televizor sau relatată mamei, adică să fie făcută publică. Altfel spus, dacă nu ne-ar crăpa obrazul de ruşine făcând-o. Să zicem că îmi înşel soțul/soția, dar o fac în secret în aşa

[26] Ibidem, p. 74.
[27] Ibidem, p. 21.

fel încât nu produc nimănui daune. Este acesta un act moral pe temeiul că nu am produs nimănui daune? Poate fi aceasta o regulă morală de conduită, aşa cum se sugerează adesea în dezbaterile televizate?

Mormântul lui Mill
(Avignon, Franța)

Răspunsul unui utilitarist acțional simplu ar putea fi pozitiv: actul e permis moral pentru că sporeşte bunăstarea, nu o diminuează. Pentru un utilitarist sofisticat cum e Mill actul nu e moral deoarece e o *încălcare a unei promisiuni* (chiar jurământ) făcute la căsătorie; mai mult, e şi o *minciună* la mijloc, deci actul e de două ori imoral chiar dacă nu avem decât consecințe bune pentru că doar unul dintre parteneri ştie adevărul. Un utilitarist millian ar adăuga că nu putem generaliza o regulă de conduită morală ghidându-ne după *iluzia* celui înşelat; iată de ce e de preferat ca actele morale să fie întotdeauna **transparente sau publice** – altfel îl poți face pe partener să creadă că eşti moral, când de fapt nu eşti; şi să generalizezi o regulă morală spunând că şi partenerului înşelat i-ar conveni adoptarea ei, deşi el nu ştie despre ce e vorba în realitate. Caracterul secret al actelor încurajează imoralitatea iar caracterul lor public o descurajează.

Lucrurile nu se schimbă nici dacă *nimeni* nu ar şti de comiterea unui act imoral. Ascunderea lui generală nu îi diminuează imoralitatea. Să presupunem că o persoană comite un furt minor într-un magazin (o cutie cu biscuiți) care nu e observat de nimeni (şi nici nu are consecințe negative remarcate). Poate fi acest act inofensiv considerat moral? Nu, el e un act imoral pentru că persoana, dacă e educată moral, ştie că a *încălcat regula* de a nu fura şi va avea remuşcări. Dar chiar şi dacă e vorba de un drogat care nu-şi dă seama că a furat (deci *absolut nimeni* nu ştie că s-a comis un furt) actul va fi tot imoral – măcar din punctul *nostru* de vedere, ca evaluatori care discutăm despre el.

Să presupunem că o firmă include o prevedere cvasi-secretă în codul său etic conform căreia e permis să nu dai restul dacă e mai mic de 10 bani. O ştiu doar conducerea şi casierele. Prevederea sporeşte veniturile mici ale casierelor, nu-i face invidioşi pe ceilalți angajați şi nu atrage atenția publicului care nu se simte furat, fiind vorba de sume mici. E morală o asemenea prevedere? Un utilitarist millian ar răspunde că e imorală pentru că e o încălcare a datoriei onestității. Şi chiar dacă nu produce efecte negative asupre publicului şi restului personalului, fiind secretă, publicul şi personalul

sunt înşelaţi tocmai din cauza caracterului ei secret; căci dacă ar fi ştiut de ea, ar fi protestat. Concluzia practică e că **un cod etic trebuie să fie public.** Tăinuirea lui ridică suspiciuni privitoare la includerea unor prevederi imorale.

Bibliografie:

J. S. Mill, *Utilitarismul*, în V. Mureşan, *Utilitarismul lui J. S. Mill*, Paideia, 2002.

J.S.Mill, *Despre libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1994 (trad. A.P. Iliescu).
J. S. Mill, *Eseuri etice*, Paideia, 2003 (ed. V. Mureşan).
J. S. Mill, *Autobiografie*, Editura Incitatus, Bucureşti, 2003.

Comentarii la *Utilitarismul*

F.Berger, *Happiness, Justice and Freedom*, Berkeley, California, 1984, Part I.
R. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, Routledge, 1997.
R. Crisp (ed), *J.S. Mill*, *Utilitarianism*, Oxford University Press, 1998, Editor's Introduction (– Un comentariu succint, pentru începători).
H. West, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, Cambridge University Press, 2004.
V. Mureşan, *Utilitarismul lui J. S. Mill*, Paideia, 2002.

Alte lucrări

J. R. Lucas, *Poate fi salvat* Utilitarismul *lui Mill de teoria jocurilor* ?, « Revista de filosofie analitică », vol. II, nr. 1, 2008.
J. Skorupski, *Liberalismul ca gândire liberă*, « Revista de filosofie analitică », vol. II, nr. 2, 2008.
G.Ene (ed), *Filosofia politică a lui J.S. Mill*, Polirom, Iaşi, 2000.
A. Montefiore, V. Mureşan (ed), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.
J. Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, Bucureşti, 2000.
B. Williams, *Moralitatea*, Editura Punct, Bucureşti, 2002.

9. Teoria etică a lui Richard M. Hare

Toate teoriile etice au fost supuse unor critici acerbe de către susținătorii altor teorii. Despre utilitarism, bunăoară, s-a spus că este *neoperațional* (noi nu am putea prezice toate consecințele relevante ale acțiunii, nici toate alternativele acționale, nici nu am putea măsura fericirea, iar cântărirea reciprocă a consecințelor ar fi mai mult o chestiune de intuiție decât de calcul obiectiv). Apoi, s-a spus că utilitarismul duce la *evaluări morale flagrant greşite*, justificând marile inegalități în distribuție, încălcarea unor drepturi dacă prin aceasta se maximizează utilitatea, utilizarea politicii „țapului ispăşitor", în fine, căderea într-un fel de machiavelism etic în care un scop bun justifică utilizarea oricărui fel de mijloc. Şi cu toate aceste critici, utilitarismul (ca şi kantianismul) a spuravieţuit şi s-a întărit, nuanțându-se.

Utilitarismul şi kantianismul sunt considerate îndeobşte cele două mari teorii etice ale erei moderne; ele sunt privite de cei mai mulți autori ca două poziții polare în filosofia morală, care au generat, în destule situații, evaluări opuse ale aceluiaşi act. Pentru un utilitarist acțional simplu, a sacrifica o viață pentru a salva altele zece e un act moral; pentru un kantian nu. Un asemenea conflict li s-a părut unor comentatori atât de alarmant încât au căutat soluții alternative, acuzând marile teorii etice că mai mult ne adâncesc în confuzie decât reuşesc să ne lumineze. Am sugerat deja, în capitolul anterior, de ce situația nu mi se pare atât de dramatică, din moment ce *aceeaşi* teorie, să zicem cea utilitaristă, poate duce de una singură la evaluări diferite ale aceluiaşi act. De fapt, ceea ce se numeşte „utilitarism etic" nu e *o* teorie, ci un *şir* de teorii tot mai sofisticate. Şi acelaşi lucru e valabil pentru orice altă teorie. Nici un test etic elaborat până acum nu a reuşit să fie un algoritm moral, ci doar un mijloc menit să ne *ajute* la mai buna structurare a deliberării etice, fără a asigura prin el însuşi o evaluare definitivă a cazului analizat. Verdictele testelor morale sunt întotdeauna probabile şi revizuibile.

Utilitarismul, kantianismul, etica virtuții etc. sunt teorii care ne oferă nu numai teste *diferite* de evaluare morală, ci şi explicații *diferite* ale fenomenului moral. Cum am putea alege între aceste oferte? Dacă în mod repetat un utilitarist şi un kantian, utilizând limbaje şi metode diferite, fac evaluări şi dau explicații diferite aceluiaşi act, cea mai evidentă soluție de a ieşi din încurcătură ar fi să *adoptăm* numai una dintre aceste teorii şi să privim lucrurile în mod coerent exclusiv prin ochelarii ei. Să ne declarăm, de pildă, utilitarişti. Dar în ce fel am putea deveni utilitarişti? Căci una e să studiezi sau să predai utilitarismul şi alta e să *adopți* doctrina utilitaristă, să te declari sincer utilitarist. Există mai multe căi de a *adopta* o teorie etică.

Prima, asumând-o *dogmatic* (e.g. codul etic creştin, codul principiilor eticii şi echității comuniste etc.). Temeiul adoptării teoriei nu e, în acest caz, unul rațional ci unul irațional (credința religioasă, un crez politic, presiunea politică într-un regim totalitar, tradiția). În acest caz, nu trebuie să-ți justifici opțiunea; într-un fel, te naşti cu ea. E drept că pentru un spirit filosofic, dubitativ, această manieră nu e deloc convingătoare.

A doua, *eliminând critic teoriile rivale* (aceasta a fost strategia lui Kant şi a lui Mill). Mill se detaşează printr-o susținută polemică de kantianism şi de teoria simțului moral folosind argumente raționale. Kant se delimitează, la rându-i, de tot ceea ce el numeşte „etici heteronome" folosind tot argumente raționale. Aceasta e procedura uzuală în marile şcoli moderne de etică filosofică: să arăți că teoria ta e singura bună pentru că teoriile

rivale sunt greşite. Atât Mill, cât şi Kant au oferit, în plus, şi un argument pozitiv în sprijinul propriilor teorii: celebrele lor „demonstraţii" ale principiului moralităţii (din păcate, nu prea reuşite). Metoda aceasta nu a dus totuşi la rezultatul scontat, teoriile criticate rămânând în picioare şi dezvoltându-se în continuare. Se vede că procesul de dislocare/adoptare a unei teorii nu e unul pur raţional sau logic.

A treia cale e prin *sinteza teoriilor rivale* (aceasta e strategia ingenioasă a lui Aristotel, dar şi a lui R. M. Hare): nu vom încerca să eliminăm total teoriile rivale (ceea ce am văzut e că nici nu se poate), ci le vom „scutura" de părţile lor bune şi de cele rele, pe primele integrându-le în propria noastră teorie. E ceea ce încearcă să facă Hare atunci când spune că vrea să construiască unui *sui generis* „utilitarism kantian"!

Richard M. Hare (1919 – 2002) a fost un important filosof englez al moralei[28]. Instruit la Oxford în anii 30 ai secolului al XX-lea, el a fost profesor în aceeaşi universitate, după ce a făcut războiul pe frontul din Asia, unde a căzut prizonier. Moda vremii în universităţile engleze era aşa-zisa teorie etică „emotivistă", conform căreia discursul moral nu e decât un instrument de persuasiune, o formă de propagandă. Marea tradiţie raţională în filosofia morală, începută de Platon, părea să fi apus. Dar Hare nu s-a lăsat captat de acest curent de opinie, ci s-a arătat atras mai mult de cursurile despre Kant, din care a învăţat că discursul moral e unul tipic imperativ şi ţine de domeniul raţiunii, nu al influenţării comportamentului cu mijloace cvasi-raţionale. Studiul utilitarismului britanic, pe de altă parte, i-a oferit ceea ce el a numit singura metodă de evaluare morală efectiv aplicabilă. A predat la Oxford (la Colegiile Balliol şi Corpus Christi) şi în S.U.A. în tradiţia „filosofiei analitice", o manieră de a filosofa specifică lumii anglo-saxone.

Ce este „filosofia analitică"? Sensurile acestei expresii sunt multiple. Ea nu e o şcoală filosofică, nici un curent de idei, ci un *stil* de filosofare. Într-o accepţiune foarte largă, acreditată de *Societatea Europeană de Filosofie Analitică*, „filosofia analitică se caracterizează în primul rând prin urmărirea *clarităţii*, prin insistenţa pe *argumentarea*

[28] Pentru detalii, vezi volumul de traduceri *Filosofia morală a lui R. M. Hare* (editat de Valentin Mureşan), Editura Paideia, 2006. Pentru o dezbatere în jurul disputei „contintntali" – „analitici", vezi V. Mureşan (ed.), *Între Wittgenstein şi Heidegger*, Alternative, 1998.

filosofică explicită (folosind adesea instrumentele logicii formale) şi prin cerința ca orice concepție exprimată să fie supusă unei discuții şi *evaluări critice*, riguroase din partea unor specialişti în domeniu. În plus, aşa cum sugerează şi aceste trăsături, există o deosebit de strânsă legătură între filosofia concepută în acest fel şi *ştiințe*". Aceasta nu înseamnă că ea s-ar reduce la filosofia ştiinței, ci numai că e mai apropiată de *spiritul* ştiinței decât de cel al artelor sau teologiei. De regulă, filosofia „analitică" e pusă în contrast cu cea „continentală" (mai literară şi mai hermeneutică), un obicei pe cât de comod pe atât de inadecvat, căci valorile şi aspirațiile filosofiei analitice sunt considerate a fi universale. Nu numai că ea este filosofia „oficială" în Anglia, America de Nord, Australia etc., dar la Oxford sau Cambridge se învață etică analitică *împreună cu* Aristotel sau cu Kant. E drept că, în calitate de paradigmă de filosofare *aparte*, conştientă de sine, filosofia analitică e specifică doar secolului al XX-lea.

Ca orice mare paradigmă stilistică în filosofie, filosofia analitică a avut etapele ei. În vremea studenției lui Hare domina ceea ce s-a numit "filosofia lingvistică" (a nu se confunda cu „filosofia limbajului" – o ramură a filosofiei, ca şi „filosofia fizicii"). Filosofia lingvistică era un pattern de filosofare în interiorul căruia se spera ca toate problemele filosofice tradiționale (ontologice, metafizice, etice etc) să poată fi reformulate şi rezolvate ca probleme de limbaj. Ea oferea metode de analiză şi mai ales de *clarificare* a limbajului (în primul rând logica matematică) pentru a rezolva asemenea probleme privind înțelegerea lumii. Iată de ce, în domeniul eticii, prima jumătate a secolului al XX-lea a fost o epocă dominată total de cercetările de „meta-etică", adică de investigarea problemelor morale prin intermediul cercetării proprietăților *limbajului* moral şi cunoaşterii morale. Se studia *binele* moral nu prin interogații despre "Forma" divină şi eternă a acestuia la care toate lucrurile obişnuite "participă" (Platon), ci prin cercetarea proprietăților şi a felului cum funcționează în limbă cuvântul „bun", în diversitatea accepțiunilor lui, morale şi nemorale.

Etica filosofică din anii 30-40 era divizată didactic în aşa-zisa etică de ordinul I ("etica normativă"), unde întâlnim marile teorii etice tradiționale (utilitarismul, kantianismul etc.) – un domeniu al reflecției etice aflat pe atunci într-un con de umbră. Era apoi etica de ordinul II (sau "meta-etica") – o cercetare întreprinsă adesea cu mijloacele oferite de logica matematică *despre* teoriile etice şi limbajul moral. La acestea s-a adăugat începând cu anii 60 „etica aplicată" - aplicarea cercetărilor etico-teoretice la dezbaterea sistematică a unor teme fierbinți ale agendei publice americane: avortul, eutanasia, drepturile minorităților, etica medicală etc.

R. M. Hare preia aceste distincții. În limbajul său, e util să distingem mai întâi "**etica teoretică**" sau "**formală**", adică **meta-etica**, deci studiul limbajului moral şi al logicii conceptelor morale. Aceasta reprezintă pentru el analogul a ceea ce era „etica pură" pentru Kant: adică fundamentul *a priori* (logic) al „eticii empirice". Analogul acesteia din urmă e ceea ce Hare numeşte "**etica de substanță**", adică teoriile etice normative, cum e cea utilitaristă; acestea urmăresc explicarea fenomenului moral şi formularea unui canon valid de argumentare şi evaluare morală pentru a şti în mod întemeiat ce e moral şi ce nu e moral *să facem*. Meta-etica nu ne spune ce e bine sau rău să facem, ci ce *înseamnă* cuvintele şi propozițiile morale. În fine, „etica aplicată" nu mai reprezenta la mijlocul secolului trecut doar o idee de viitor, ci o realitate în plină efervescență sub influența căreia Hare a scris multe eseuri şi a înființat un centru de cercetare. El recunoştea, de altfel, că întreg efortul său teoretic de unificare a

kantianismului şi utilitarismului, de găsire a unei metode eficiente de evaluare morală, a fost făcut în vederea *aplicării* teoriei la dezbaterile etice practice rămase, după părerea sa, fără busolă.

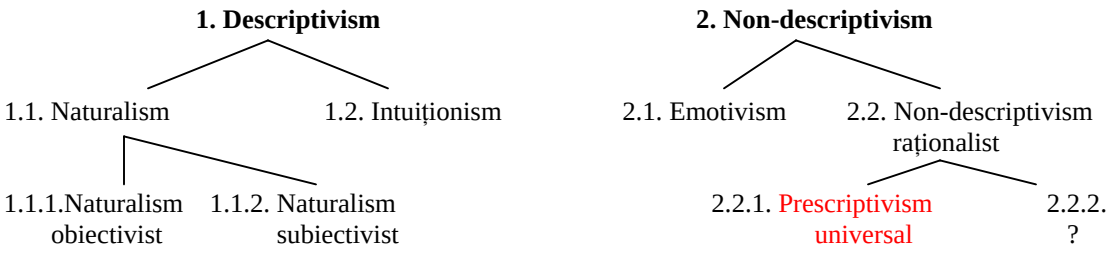
Pe linia lui Wittgenstein ("orice filosofie este o critică a limbajului"), Hare era convins că **prima sarcină a filosofiei morale** ca „filosofie lingvistică" este *înțelegerea mai bună a problemelor morale prin înțelegerea cuvintelor morale, a propozițiilor morale şi a raționamentelor morale.* Pe scurt, rolul principal al filosofiei morale e să ne ajute să gândim mai bine – adică mai rațional – chestiunile morale; să înțelegem mai bine logica discursului moral. "Funcția filosofiei morale - sau, în orice caz, speranța pentru care o studiez eu - este aceea de a ne ajuta să gândim mai bine problemele morale înfățişând structura logică a limbajului în care e exprimată această gândire". Aceasta e, de fapt, sarcina meta-eticii. Moralizarea sau predica morală nu cade în sarcina filosofilor, ci a preoților, politicienilor sau ziariştilor. Convingerea lui Hare era că aparentele dezacorduri dintre filosofi pot fi rezolvate deîndată ce au fost eliminate confuziile de limbaj ce le sufocă dialogul. Acestui țel şi-a dedicat el eforturile, fiind mereu tentat să creadă că reținerile colegilor față de teoria sa şi criticile adresate acesteia se datorau tocmai prezenței unor asemenea confuzii de limbă. În opinia filosofului de la Oxford, unele dintre cele mai generale cuvinte folosite în discursul moral ("trebuie", "necesar", "bine", "corect") sunt cuvinte care pot fi clarificate convingător pentru toți oamenii, şi anume printr-o analiză *logică* a limbajului moral. Căci logica e un limbaj exact şi *universal*. Hare era încurajat în acest sens de faptul că în acea epocă se constituia „logica deontică", adică varianta de logică matematică pentru limbajul regulilor, adică al propozițiilor de tipul „E obligatoriu p", „E interzis p", „Trebuie p", tipice pentru limbajul moralei. De aici se inspiră concluzia sa, stranie la prima vedere, că "etica" – mai exact, ceea ce el numeşte "etica teoretică" - trebuie privită ca parte a "logicii filosofice" (în speță, a "logicii deontice") sau măcar ca fiind întemeiată pe aceasta.

Proiectul unificaționist al lui Hare se inspiră din metoda diaporematică a lui Aristotel: „Cea mai bună cale de a-ți proteja propria teorie este de a încorpora în ea toate adevărurile asupra cărora insistă susținătorii teoriilor rivale. Dacă, aşa cum cred eu, aproape toate teoriile etice conțin un anume element de adevăr, cea mai bună cale de a construi o teorie viabilă este să aduni elementele de adevăr din fiecare şi să le foloseşti pentru construirea propriei teorii. Îi sfătuiesc să facă acest lucru pe toți cei ce urmăresc o carieră în filosofie". Ceea ce propune Hare este aşadar o teorie *unificată* a moralei, fundamentată în stil kantian, adică *a priori*, locul „metafizicii moravurilor" fiind luat acum de o *logică* a limbajului moral (o anume meta-etică).

Balliol College, Oxford, locul unde a studiat şi a predat Hare

Primul proces de unificare are loc la nivel meta-etic. Mai multe erau curentele meta-etice care s-au succedat până la mijlocul secolului al XX-lea: *naturalismul* meta-etic (Bentham, Mill, Spencer), *intuiționismul* meta-etic (Moore, Prichard, Ross) şi apoi *emotivismul* meta-etic (Ayer, Stevenson). Ultima noutate în universitățile britanice din vremea tinereții lui Hare era emotivismul. Spirit critic şi polemic, filosoful nostru s-a înscris deîndată în curentul care *contesta* această doctrină „iraționalistă", urmărind reabilitarea unei meta-etici „raționale" care să nu ignore totuşi elementele viabile din emotivism, dar să-l depăşească. Acest vis s-a materializat în propria teorie meta-etică numită „prescriptivism universal". Din tezele acesteia autorul spera să *deducă logic* un canon *a priori* de judecare morală, adică un test perfect valabil pentru un observator ideal, să arate că acest canon logic seamănă cu ceea ce noi numim modul de gândire *utilitarist* şi să întemeieze pe el, la nivel normativ, o *procedură de decizie* sau *test* etic utilitarist. În acest fel şi-a propus Hare să „demonstreze" în stil kantian - adică printr-un demers *a priori*, obiectiv, strict logic - utilitarismul. Al doilea proces de unificare are loc la nivel etic-normativ: aici trebuiau cuplate utilitarismul şi kantianismul pentru a rezulta un hibrid, un "utilitarism kantian", finalizat în testul „celor două niveluri ale gândirii morale" care nu e altceva decât o procedură utilitaristă pe două niveluri inspirată de cea a lui Mill, dar obținută în mod surprinzător din premise kantiene.

Să urmărim mai în detaliu acest proces de unificare aşa cum a avut el loc la nivel meta-etic. Teoriile meta-etice existente sunt prezentate în această taxonomie :



Există, desigur, şi alte clasificări în literatura de specialitate. La Hare, principala diviziune este aceea dintre *descriptivismul* meta-etic şi *non-descriptivismul* meta-etic. Ce susțin, în esență, aceste două tipuri de teorii meta-etice cu privire la semnificația limbajului moral?

Descriptivismul meta-etic e un curent filosofic având în centru teza că, în ciuda aparențelor contrare, propozițiile morale *descriu fapte*, la fel ca şi propozițiile fizicii şi chimiei. Poate părea straniu, dar aşa e interpretat acum limbajul moral al teoriei lui Mill. Cred că Mill - cu distincția sa dintre ştiință şi artă - ar fi protestat. Morala are, în această viziune, toate şansele să devină o ştiință şi să ne furnizeze *adevăruri factuale*, verificabile empiric, despre, să zicem, moralitatea sau imoralitatea războiului din Vietnam. În sfârşit, se bucura lumea, avem posibilitatea să aflăm dacă războiul din Vietnam a fost moral sau nu. Ce fel de fapte descriu propozițiile morale ? Unii susțin că nu există decât fapte fizice (naturale) şi că ele descriu asemenea fapte; alții că ar exista şi « fapte morale » *sui generis*. Descriptiviştii susțin aşadar că propozițiile morale "Furtul este incorect moral" şi "Ion este bun" nu numai că au aceeaşi formă logică (un predicat se spune despre un subiect) cu propozițiile factuale "Acest automobil este roşu" sau „Cuprul este un conducător de electricitate", dar au şi acelaşi tip de înțeles: ele spun ceva adevărat despre lume. Cum toate atribuie o proprietate unui subiect ("S are proprietatea P") se ridică întrebarea: ce fel de proprietate e aceasta? Există oare proprietăți specific morale sau toate proprietățile sunt fizice (sau, mai general, naturale)? Aici apar diviziunile.

Descriptivismul naturalist e specia de descriptivism care susține că predicatul P din propozițiile morale desemnează o proprietate *naturală*, empirică. Se spune că J. S. Mill e un naturalist pentru că *defineşte* predicatul "corect moral" prin ceea ce maximizează "binele", iar "binele" prin „ceea ce produce mai multă durere decât plăcere" – o proprietate empirică, verificabilă prin observație directă; predicatul moral "bun" (sau "dezirabil") este aşadar redus definițional la *fapte observabile* de tipul „nu minte, nu fură etc." Mill susține că limbajul "artei moralității" e un limbaj prescriptiv, non-descriptiv, dar în realitate - spun criticii - lucrurile nu stau aşa. El comite o "eroare", eroarea de a presupune fără să-şi dea seama că limbajul moral e unul descriptiv (G. Moore). După tipul de proprietăți naturale avute în vedere - obiective sau subiective (mentale) - naturalismul poate fi: **obiectivist,** atunci când propozițiile morale descriu *fapte obiective*. De pildă, în această interpretare, propoziția morală "Ion este bun" înseamnă "Ion nu fură, nu minte, etc." Adevărul ei e testabil ca şi în cazul oricărei propoziții fizice, prin cercetarea empirică a faptelor: investighez dacă Ion minte etc. pentru a vedea dacă e „bun". Adevărul unei propoziții e în acest caz corespondența ei cu faptele obiective.

Dacă faptele naturale sunt subiective (mentale) vom avea un naturalism **subiectivist** - propozițiile morale descriu în acest caz *fapte subiective* (atitudinile vorbitorului). De pildă, propoziția morală „Ion este bun" înseamnă de data aceasta "Eu îl *aprob* pe Ion", aprobarea fiind o stare mentală accesibilă prin introspecție. Propoziția e *descriptivă*, căci ea spune că eu *am* această stare mentală. Se afirmă că naturalismul *reduce valorile la fapte* pentru că pretinde să reducă definițional termenii valorici (morali) la termeni descriptivi (factuali) şi propozițiile morale la propoziții factuale adevărate sau false. Această reducere e numită de filosoful britanic G. Moore, într-o celebră lucrare, *Principia Ethica* (1903), "eroarea naturalistă". El era convins că o mare parte a filosofiei morale de până la el ar fi pasibilă de o asemenea „eroare": căci dacă

spun că termenul "bun" se defineşte prin „(starea mentală de) plăcere" (cum spun Bentham şi Mill), atunci nu mai putem spune (pentru că ne auto-contrazicem) "Plăcerea nu este bună" (deşi noi spunem adesea aceasta şi trebuie să fim lăsaţi s-o spunem în continuare). Asemenea critici, şi altele, au dus la erodarea credibilităţii descriptivismului naturalist şi la adoptarea unei variante „intuiţioniste" de descriptivism (G. Moore, H. Prichard, D. Ross).

Descriptivismul intuiţionist susţine că predicatul P desemnează o proprietate non-naturală, *morală* sui generis ("bunătatea") iar propoziţiile morale descriu *fapte morale sui generis*. Deci alături de proprietăţi fizice cum ar fi „cald", am avea şi proprietăţi morale cum ar fi „bunătate". E reabilitată astfel separaţia *de natură* dintre domeniul valorilor şi domeniul faptelor, subminată se susţinătorii naturalismului, spre bucuria celor ce susţineau că în domeniul valorilor nu putem face ştiinţă. De exemplu, propoziţia morală "Ion este bun" înseamnă acum: "Ion are proprietatea *morală* a bunătăţii" (care, nefiind naturală, nu poate fi percepută prin simţuri, ci doar "intuită" printr-un "simţ moral" *sui generis*). Vedem că şi vechea teorie a „simţului moral", atât de criticată de Mill, e reanimată cu acest prilej. La fel de dubioase ca şi facultatea unui simţ moral au părut aceste aşa-zise „proprietăţi valorice *sui generis*", distincte de cele fizice, chimice sau psihice. Criza intuiţionismului cauzată de aceste teze „stranii" a generat o orientare a meta-eticii spre iraţionalism: au apărut autori ingenioşi care au susţinut pur şi simplu că propoziţiile morale *nu descriu nici un fel de fapte* (non-descriptivism). Dar ce fac? Ele *exprimă* sentimente.

Non-descriptivismul iraţionalist numit **emotivism** susţine teza că propoziţiile morale nu descriu nici fapte obiective, nici fapte subiective, ci joacă cu totul alte funcţii, anume *exprimă* sentimente şi *influenţează* atitudini, *conving* auditoriul şi *determină comportamente*. Emotivismul meta-etic susţine că propoziţiile morale nu descriu nimic, ci sunt mijloace de manifestare, de exteriorizare a emoţiilor şi atitudinilor, de influenţare a comportamentului interlocutorului, fiind asemănătoare ca funcţie reclamelor şi propagandei. Etica, susţin emotiviştii, nu e o ramură a filosofiei raţionale, ci a propagandei (A. Ayer, C. Stevenson). Bunăoară, propoziţia "Ion este bun" nu spune ceva despre Ion sau despre atitudinile vorbitorului, ci *manifestă* (*evince*) sau *exprimă* un sentiment de admiraţie al vorbitorului faţă de Ion, sentiment pe care vrea să-l transmită şi auditorului. E ca şi cum ar striga: "Ion, bravo!". Termenii morali "bun", "corect" etc. nu desemnează proprietăţi ale acţiunilor sau persoanelor, ci sunt sunete fără semnificaţie prin care ne manifestăm sau exprimăm emoţiile; la fel facem printr-o interjecţie cum e "ura" – ea nu spune ceva, nu are un înţeles cognitiv. Tocmai de aceea propoziţiile morale nu sunt adevărate sau false. Aşa-zisele propoziţii morale nici măcar nu sunt propoziţii propriu-zise, ci mijloace de manifestare a sentimentelor şi de influenţare cauzală a comportamentului preopinenţilor.

Partea rea a acestei interpretări e că propoziţiile morale astfel înţelese nu se supun regulilor logicii – ceea ce echivalează cu o cădere în *iraţionalism*! Rezultă că în etică nu ar mai fi posibilă argumentarea logică şi dezbaterea raţională. Nu mai putem şti acum dacă războiul din Vietnam a fost moral sau nu. Ne putem doar exprima adeziunea sau revolta faţă de războiul din Vietnam, aşa cum şi facem în demonstraţiile de stradă sau în discursurile politice. Dar disputa raţională pe tema acestui subiect ("există războaie morale?") ne este interzisă din motive filosofice, nu politice. O adevărată catastrofă pentru Hare, obişnuit să celebreze în activitatea numită „filosofică" standardele cele mai

înalte de argumentabilitate raţională. Şi, dintr-o dată, un întreg teritoriu tradiţional filosofic – etica – e exilat în afara filosofiei raţionale. Nu întâmplător, aşadar, tânărul Hare s-a angajat cu toate forţele în încercarea de a depăşi impasul iraţionalist în care îi adusese emotivismul, inventând o formă de *raţionalism* meta-etic astfel gândit încât să nu presupună reîntoarcerea la descriptivism (un curent la fel de contestat).

Balliol College, biblioteca

Meta-etica lui Hare e, aşadar, un **non-descriptivism raţionalist**: după ce descriptiviştii susţinuseră că propoziţiile morale au un înţeles descriptiv, iar emotiviştii că nu au un înţeles descriptiv, ci unul emoţional sau expresiv, Hare vine şi susţine că propoziţiile morale au atât un înţeles *descriptiv* cât şi unul *evaluativ*, deşi acesta din urmă nu e unul emoţional sau expresiv (cum susţineau emotiviştii), ci unul *prescriptiv*. Aceasta e teza centrală a teoriei meta-etice a lui Hare numită „**prescriptivism universal":** propoziţiile morale sunt *prescripţii universalizabile* care respectă regulile logicii deontice (i.e. logica normelor, un capitol al logicii modale)**.** Influenţa lui Kant se simte aici, atât în ideea de prescriptivitate (limbajul moral e o specie de limbaj prescriptiv), cât şi în ideea de universalizabilitate (altfel înţeleasă decât la Kant).

În interpretarea lui Hare, propoziţia morală "Ion este bun" *spune* ceva despre Ion (că nu fură, nu minte etc.) şi acesta e "înţelesul său descriptiv"; dar totodată ea *recomandă* sau *prescrie* ceva (acest fel de-a fi al lui Ion) şi acesta e "înţelesul său prescriptiv" sau "evaluativ". Prin urmare, specificul propoziţiilor morale nu constă în aceea că exprimă un sentiment sau te *determină* să faci ceva (cum susţin emotiviştii), ci în aceea că îţi *spun* ce să faci. Diferenţa dintre a-ţi *spune* ce să faci şi a te *face* să faci e aceeaşi ca şi diferenţa dintre un *sfat* şi o *ameninţare*; dintre *ghidarea* comportamentului şi *cauzarea* lui. Una e să te sfătuiesc să te căsătoreşti, alta e să te ameninţ că dacă nu o faci te dezmoştenesc. Propoziţiile morale sunt aşadar *prescripţii*; ele mai presupun şi că persoana sau acţiunea recomandată (subiectul propoziţiei) posedă nişte *proprietăţi naturale* în virtutea cărora fac prescripţia.

Acestea au fost curentele meta-etice care s-au succedat până în vremea lui Hare. Strategia unificaționistă a autorului nostru a constat în exploatarea părților bune ale fiecărui curent şi în lăsarea deoparte a părților rele; evident, judecând lucrurile după propriile sale intenții şi opțiuni teoretice. Urmând această metodă el şi-a construit propria poziție. De pildă, a remarcat la curentul *naturalist obiectivist***,** ca părți bune, faptul că a sesizat corect rostul teoriei etice, anume acela de a arăta, prin analiza conceptelor morale şi a logicii lor, cum putem *raționa corect* cu privire la problemele morale. De asemenea, acest curent a sesizat că propozițiile morale sunt formulate despre acțiuni pe baza anumitor *temeiuri* (proprietăți non-morale ale acțiunilor): e.g. o acțiune e imorală *pentru că* e o acțiune de a produce durere cuiva. Un aspect slab al acestui curent e acela că a redus definițional cuvintele morale la cuvinte non-morale („eroarea naturalistă") şi altele.

Tot aşa, *naturalismul subiectivist* e interesant prin aceea că ne-a arătat că sensul expresiei „un act e greşit" este „eu îl dezaprob"; şi chiar dacă lucrurile nu stau la rigoare aşa, ceva din *atitudinile* agentului ar trebui să figureze totuşi în judecățile morale – deci această pistă ar merita să fie explorată.

Intuiționismul a reabilitat raționalitatea discursului moral făcând din nou inteligibile disputele morale: adică ne-a permis să spunem că propoziția "Trebuie X" *contrazice* logic propoziția "Nu trebuie X", după ce subiectivismul subminase această posibilitate. Căci în interpretarea subiectivistă, „Trebuie X" înseamnă „Eu aprob X". Or, când Ion zice „Eu aprob X" şi Vasile zice „Eu nu aprob X" ei nu se contrazic, căci fiecare îşi descrie *propria* stare mentală, ambele propoziții fiind adevărate, deşi una e negația celeilalte! Negația logică nu funcționează în acest limbaj. Dar noi ştim prea bine că *avem* dispute în discursul moral şi am vrea ca ele să fie raționale, bazate pe argumente logice; or, subiectivismul ne dezvăluie că atunci când doi interlocutori se contrazic, ei ... nu se contrazic *de fapt*. Meritul intuiționiştilor mai e şi acela că au evidențiat faptul că "intuițiile" (în sensul de obiceiuri morale încetățenite prin tradiție, incontestabile, evidente) au un mare rol în gândirea morală, rol pe care Hare îl va exploata din plin. Partea nesatisfăcătoare e că felul în care ei au tratat aceste "intuiții" face ca ele să nu se explice pe sine (de ce avem aceste „intuiții" şi nu altele; cum alegem între două „intuiții" care se contrazic) şi deci să nu poată fi suprema curte de apel în judecata morală, aşa cum au sperat susținătorii lor.

În fine, *emotivismul*, deşi respins din varii motive, pe care le-am amintit deja, are ca parte bună faptul că a înlăturat descriptivismul şi a arătat că judecățile morale fac mai mult decât să descrie. Ce anume fac? Spunând că ele *determină* comportamentul, emotiviştii nu au reuşit să le explice corect. O bună meta-etică ar trebui căutată, aşadar, în direcția unui non-descriptivism care să depăşească iraționalismul emotiviştilor.

Una peste alta, scrutând atent plusurile şi minusurile tuturor doctrinelor etice rivale, Hare poate conchide provizoriu că propozițiile morale au o dimensiune descriptivă, dar nu numai; că ele trebuie să se refere şi la "atitudinile" agenților față de acțiune (dar nu aşa cum spun subiectiviştii şi emotiviştii); că trebuie să respecte regulile logice, deci să facă posibilă argumentarea morală; în fine, că, între anumite limite, ele pot fi privite ca "intuiții" morale deşi nu se pot explica (justifica) pe sine ca intuiții; au nevoie de un alt principiu care să le explice.

În rezumat, din survolarea tuturor acestor teorii meta-etice rezultă că propozițiile morale (valorice) ar putea fi privite ca propoziții ce *descriu* o stare de fapt: în această accepțiune ele îți spun *cum eşti* sau *ce faci*; aceasta e poziția descriptiviştilor. În

interpretarea emotiviştilor, ele manifestă emoțiile, atitudinile vorbitorului şi încearcă să le inducă în auditor: te *determină* să faci ceva. Propunerea originală a lui Hare este: propozițiile morale *prescriu* o conduită, ele îți *spun* ce să faci.

Dar şi propozițiile la modul (gramatical) imperativ sunt propoziții prescriptive. Totuşi, ele nu se confundă cu propozițiile morale. Când îi spun, într-o bună zi, lui Silviu Prigoană: „Divorțează!", eu folosesc un imperativ simplu, valabil *hic et nunc*. O propoziție morală nu poate fi valabilă atât de restrictiv, căci în acest caz nu s-ar explica nici rolul ei de coezionare socială, nici educația morală bazată pe tradiție etc. Ambele fenomene presupun că propozițiile morale sunt valabile pentru mai mulți agenți şi au o stabilitate în timp. Care e, aşadar, diferența dintre „Divorțează!" şi „Divorțul este incorect moral"? Căci ambele sunt propoziții prescriptive, dar numai ultima are forma unei propoziții morale. Pentru a determina specificul discursului moral mai trebuie să aprofundăm meta-etica lui Hare.

10. Meta-etica lui Hare: prescriptivismul universal

Să urmărim mai detaliat construcția teoretică a lui R. M. Hare. Voi începe cu meta-etica sa, „prescriptivismul universal". Hare e un ferm partizan al ideii că teoriile etice sunt nu numai utile, ci şi indispensabile, în discuțiile de etică aplicată. "Dacă vor să aplice cu succes teoriile etice la problemele practice, filosofii trebuie să dispună mai întâi de o teorie. Acest lucru pare evident, dar ei procedează adesea ca şi cum nu ar fi aşa. O contribuție esențială pe care o poate aduce un filosof la rezolvarea unei probleme practice ar fi, de pildă, să arate care argumente sunt valide şi care nu; dar pentru aceasta el ar trebui să dispună de o anumită metodă pentru a le deosebi pe unele de celelalte. Filosofia morală are nevoie, de aceea, de o bază în logica filosofică – deci într-o logică a conceptelor morale. [...] Cum vom alege, de exemplu, între două intuiții conflictuale [cu privire la avort]? Avem de-a face oare aici pur şi simplu cu o întrecere pe tărâmul retoricii?" Ar fi rău pentru morală dacă ar fi aşa, sugerează autorul, căci atunci în acest domeniu ar domni arbitrariul, totul fiind acceptabil. Pentru ca lucrurile să nu stea aşa, noi trebuie să construim o "teorie a raționamentului moral care să ne permită să hotărâm *ce argumente vom accepta*". Această teorie e o teorie *meta-etică*. Speranța autorului e, după cum se vede, să scoată discursul etic din spațiul simplei retorici şi al judecăților de gust şi să-l plaseze acolo unde l-au pus Platon, Aristotel sau Kant: în zona argumentelor raționale.

Colegiul Corpus Christi, Oxford, un alt loc unde a predat Hare

Voi relua în cele ce urmează prezentarea succintă a diferitelor teorii meta-etice pentru a ajunge, prin comparație, la prezentarea mai amănunțită a meta-eticii lui Hare. Să

vedem, pe un exemplu familiar, ce susține **naturalismul obiectivist.** Să presupunem că Nicolae Ceauşescu, autorul unui decret de interzicere a avortului, se află în dispută cu un apărător al avortului şi are loc următorul dialog televizat : *Ceauşescu* zice: Avortul este incorect moral. *Opozantul* îi răspunde : Avortul este corect moral. Cei doi par să se contrazică, opozantul pare să rişte mult vrând să-i aducă dictatorului argumente pentru poziția lui; în orice caz, o discuție *rațională* pare să aibă loc. Să vedem însă dacă lucrurile stau aşa din punctul de vedere al unui naturalist obiectivist (a unui consecinționist hedonist, cum e Mill, de exemplu). În viziunea acestuia, atunci când Ceauşescu zice că avortul este incorect moral, el zice *de fapt*: (P) Avortul produce mai multe dureri decât plăceri. Iar *Opozantul* îi răspunde, *de fapt* : (Q) Avortul produce mai multe plăceri decât dureri. Comparând propozițiile *factuale* (P) şi (Q) constatăm că : deoarece P şi Q sunt adevărate sau false, şi propozițiile morale care le corespund vor fi adevărate sau false; prin urmare, dacă P este adevărată, atunci non-P (care e identică cu Q) este falsă. Mai constatăm că, având de-a face cu o contradicție logică, putem spune că *Opozantul* îl contrazice (în sens logic) pe *Ceauşescu*, deci că are loc o *dispută etică* reală în contextul căreia am putea argumenta pro sau contra moralității avortului căutând să aflăm care e adevărul. Limbajul moral şi discuția etică se apropie foarte mult de limbajul şi discuția de tip ştiințific. Putem întreba cu sens *de ce* se susține că avortul este corect moral şi *ce argumente* se pot aduce în sprijinul acestei poziții. Putem spera, aşadar, să aflăm adevărul cu privire la acceptabilitatea morală a avortului.

Ce se întâmplă dacă interpretăm cele două propoziții morale de pe poziția unui **naturalist subiectivist**: *Ceauşescu* zice : Avortul este incorect moral, ceea ce înseamnă acum: (P) Ceauşescu dezaprobă avortul (Ceauşescu *are* atitudinea de dezaprobare față de avort). *Opozantul* îi răspunde : Avortul este corect moral, ceea ce înseamnă : (Q) Opozantul aprobă avortul (Opozantul *are* atitudinea de aprobare față de avort). În această interpretare a dialogului moral, judecățile morale sunt adevărate sau false, în funcție de faptele descrise de ele; căci propozițiile P şi Q *descriu* stări mentale; e vorba de stări mentale diferite pe care le au *persoane diferite*. Cum atât Ceauşescu, cât şi Opozantul *au* stările mentale respective, propozițiile P şi Q sunt ambele adevărate, în ciuda faptului că, după forma logică, una e negația celeilalte. Rezultă că Opozantul *nu îl contrazice* pe Ceauşescu, deşi pare să o facă. Concluzia surprinzătoare e că dacă cei doi interlocutori ar fi adepți ai naturalismului subiectivist, atunci ei nu se pot contrazice niciodată. Morala nu e un spațiu al disputelor reale, ci al unor „certuri" aparente, de ochii lumii. Ar fi ca şi cum unul ar spune „Mie îmi place vinul" iar celălalt ar răspunde „Mie nu-mi place vinul": deşi cei doi par să se contrazică, ei nu o fac, deoarece fiecare ne spune *cu adevărat* ce anume îi place. În această interpretare, propozițiile morale descriu atitudini ale vorbitorului, sunt aşadar *judecăți de gust* şi nu evaluări ale acțiunilor. Cum negația logică nu funcționează în acest context, disputa morală nu ține aici de domeniul logicii. Totuşi, e greu de acceptat că judecățile morale au acest statut; aşa cum le folosim noi în controversele cu privire la avort sau la inseminarea artificială, ele sunt judecăți bazate pe "temeiuri" (*reasons*) – adică în cazul lor are sens să întrebi *de ce* e avortul imoral? În cazul judecăților de gust nu are sens să pui această întrebare. Ar fi tragic dacă singurul răspuns posibil la întrebarea „De ce e avortul imoral?" ar fi: pentru că aşa-mi place mie.

Din perspectiva **intuiționistului**, *Ceauşescu* zice : Avortul este incorect moral şi aceasta înseamnă, de fapt : (P) Acțiunea de a avorta posedă proprietatea *morală* a incorectitudinii. Iar *Opozantul* îi răspunde : Avortul este corect moral, ceea ce vrea să

spună : (Q) Acțiunea de a avorta posedă proprietatea *morală* a corectitudinii (sau nu posedă proprietatea morală a incorectitudinii). În acest caz, propozițiile morale sunt adevărate sau false, în sensul corespondenței cu *faptele morale*. Propoziția Q este aici negația logică a propoziției P, deci Opozantul *îl contrazice* efectiv pe Ceauşescu. Odată cu intuiționismul, se reface logicitatea discursului moral: negația funcționează din nou, ştim "de ce" avortul e corect moral. Propozițiile morale sunt numite de acești filosofi „intuiții" pentru că avem acces la adevărul lor printr-o pretinsă „intuiție morală" *sui generis*, capabilă să sesizeze *direct* valoarea morală a unei acțiuni sau a unei persoane, fără apel la metode empirice, intersubiectiv valabile, de testare a adevărului. Proprietatea corectitudinii morale, spre deosebire de culori, nu e accesibilă însă simțurilor obişnuite, ci numai unui presupus „simț moral", contestat de psihologi. Eticienii s-au inspirat în acest caz de la esteticieni, care vorbesc de un *simț estetic*, de o capacitate intuitivă se a sesiza imediat frumosul într-o operă de artă. Dar, ceea ce e nesatisfăcător în această teorie nu e doar caracterul „straniu" (inexplicabil ştiințific) al acestor calități şi intuiții morale, ci şi faptul că ea nu oferă nici un criteriu *obiectiv* de alegere între două "intuiții" conflictuale. Căci două persoane diferite pot avea intuiții morale diferite cu privire la avort (ca mai sus) iar teoria nu ne oferă nici un criteriu pentru a opta între ele. Apelul la o altă intuiție pentru a tranşa conflictul dintre intuițiile interlocutorilor noştri nu rezolvă problema căci nu explică de ce intuiția mea e mai bună decât a lor. „Intuițiile" intuiționiştilor nu se pot justifica pe sine, obiectează Hare. Ca fenomene psihice, ele sunt relative la fiecare persoană. Dacă vrem să scăpăm de acest relativism extrem şi înțelegem prin "intuiții" nu opiniile morale personale, ci acelea asupra cărora există un *consens social* şi pe care le-am asimilat cu toții, părându-ni-se *subînțelese* ("evidente"), atunci cădem iarăşi în relativism, căci aceste convingeri sociale sunt specifice fiecărei culturi şi valabile doar în interiorul ei. Dacă propoziția morală "Avortul e greşit moral" înseamnă că *societatea mea dezaprobă avortul*, atunci când membrii unei alte societăți spun "Avortul e corect moral" înțelegând prin aceasta *societatea mea aprobă avortul*, ei nu-i contrazic pe primii, deşi aparent o fac. Cineva care trăieşte într-o societate care dezaprobă avortul, atunci când spune "Avortul e corect moral" face o simplă eroare factuală. Dar acest *relativism* subminează ideea de moralitate. Morala nu poate fi o chestiune privată şi nici o simplă convenție culturală locală.

Pentru un **emotivist**, atunci când C*eauşescu* zice : Avortul este incorect moral se subînțelege că el vrea să zică : (P) Avortul, huo! Iar când *Opozantul* îi răspunde : Avortul este corect moral, el zice, de fapt : (Q) Avortul, bravo! În acest nou context al dialogului, în care contează enorm tonul vocii, condițiile de receptare, gestica etc., propozițiile P şi Q nu sunt – cum par a fi - propoziții cu înțeles cognitiv, căci ele *nu spun* ceva despre lume (sunt « pseudo-propoziții », spune Ayer). Ele sunt semne grafice care *exprimă* sau *manifestă* sentimentele vorbitorului, instrumente de comunicare asemănătoare interjecțiilor. Ceea ce facem cu ele (exprimarea sentimentelor) putem face şi cu mijloace non-lingvistice cum ar fi gestica. În viziunea emotivistului, e clar că propozițiile P şi Q nu sunt adevărate sau false; deci Q *nu contrazice* P, chiar dacă pare s-o facă. Rezultă că, pentru emotivist, limbajul moral nu se supune regulilor logicii – de unde acuza de *iraționalism*. Iar disputa morală e doar un exercițiu retoric, eminamente *persuasiv*, unde contează în primul rând trucurile psihologice de influențare a preopinentului şi nu argumentele logice. Interlocutorii noştri încearcă să se convingă unul pe altul să accepte sau să nu accepte practicarea avortului, dar fără să poată oferi temeiuri factuale pentru

poziția lor, fără a crede în adevărul acesteia şi fără a utiliza argumente logice în dispută. Etica nu mai e o disciplină filosofică ci devine astfel o ramură a propagandei, o anexă a retoricii.

Cum ar interpreta Hare exemplul nostru prin prisma propriei sale teorii meta-etice, **prescriptivismul universal** ? *Ceauşescu* zice : Avortul este incorect moral, şi aceasta înseamnă : (P) Avortul este o crimă şi diminuează natalitatea, deci nu vă recomand să avortați. *Opozantul* îi răspunde : Avortul este corect moral, şi aceasta înseamnă : (Q) Avortul nu este o crimă şi nu diminează natalitatea, deci vă recomand să avortați. În acest cadru meta-etic, propozițiile morale au un *înțeles descriptiv*; şi tocmai pentru că au înțeles descriptiv, ele pot fi adevărate sau false. Deci opozantul îl *contrazice logic* pe Ceauşescu. Dar ele au şi un *înțeles prescriptiv*, anume unul recomandator (şi din punctul acesta de vedere se contrazic). Prin urmare, logicitatea discursului moral e restaurată: disputa etică ține acum de argumentarea logică, nu de retorică. Şi are sens să întrebăm *de ce* e avortul incorect moral: avortul e incorect moral *pentru că* este o crimă şi diminuează natalitatea. Poziția lui Hare e o depăşire critică a emotivismului iraționalist prin recuperarea raționalității descriptivismului, dar fără descriptivism; sau numai cu *puțin* descriptivism.

Să elaborăm acum mai atent poziția lui R. M. Hare. Teza sa meta-etică centrală este: propozițiile morale nu sunt descripții, nici expresii fără înțeles cognitiv care *manifestă* sentimente, nici simple imperative de tipul "Avortează!" (căci acestea nu presupun nici un temei), ci sunt *precepte care ghidează acțiunea pe bază de temeiuri*, sunt *prescripții universalizabile* de tipul "Avortul e incorect moral" sau „Trebuie să nu avortezi". Inspirația kantiană e evidentă aici: limbajul moral este tipic prescriptiv.

Pentru a explica proprietatea prescriptivității pe care o au toate propozițiile morale, Hare utilizează **teoria "actelor de vorbire**" a lui J. L. Austin (*How to Do Things With Words*, 1962). Teza centrală a acestei teorii de filosofia limbajului este: e greşit să credem că limbajul poate fi folosit doar pentru a spune ceva despre lume; el are o mulțime de alte funcții posibile; aşadar, prin *rostirea* unei propoziții, noi putem înfăptui simultan mai multe "acte de vorbire" diferite: să spunem ceva cu înțeles, să întrebăm ceva, să recomandăm, să condamnăm, să anunțăm un verdict, să speriem pe cineva, să modificăm o decizie etc. Noi putem folosi limbajul în diferite scopuri, nu doar pentru a spune ceva despre cum stau lucrurile. Întrebarea e: în ce constă oare folosirea lui *tipic morală*?

Există trei tipuri de acte de vorbire:

1) **Actul locuționar** e actul de vorbire ***de*** a spune ceva *cu înțeles* despre cineva (*of* saying something). De pildă: Eu i-am spuns "Popescu e bun", *înțelegând* prin "bun" "monogam" şi *referindu-mă* prin "Popescu" la Ion Popescu.
2) **Actul ilocuționar** este actul de vorbire de a face ceva ***spunând*** ceva (*in* saying something). De pildă: Spunând "Popescu e bun" eu *îl recomand* pe Ion Popescu. În acest caz, eu *recomand* spunând o propoziție, nu spun ceva adevărat despre subiectul ei. Există numeroase acte ilocuționare pe care le pot înfăptui spunând ceva: a da un sfat, a sugera, a da un ordin, a întreba, a promite, a prescrie, a recomanda etc. Evident, noi putem performa în acelaşi timp un act locuționar şi unul ilocuționar: de pildă, locuția "Gheața e subțire" nu ne spune doar ceva *despre* gheață, ci are şi forța ilocuționară a unui *avertisment*.

3) **Actul perlocuționar** este actul de vorbire de a face ceva ***prin*** spunerea a ceva (*by* saying something). De pildă, de a *produce anumite efecte* asupra trăirilor, gândurilor sau acțiunilor auditorului *prin* spunerea unei propoziții: prin spunerea propoziției "Popescu e bun" eu *l-am făcut* pe George să-l angajeze pe Popescu.

E util să remarcăm aici că actele ilocuționare pot fi aduse *sub convenții (reguli) lingvistice* universale (e.g. reguli gramaticale, logica imperativelor, întrebărilor, prescripțiilor etc.). Actele perlocuționare nu pot primi însă o asemenea structurare lingvistică şi aceasta pentru că, dacă primele țin exclusiv de *comunicarea lingvistică*, cele din urmă țin de *determinarea cauzală* a agenților şi de aceea scapă regulilor semantice şi depind de hazardurile cauzalității fizice (de exemplu, eu l-am *făcut* pe George să-l angajeze pe Popescu *prin* spunerea acelei propoziții numai datorită unui *context practic unic* în care am rostit acea propoziție).

Teza principală a lui Hare este următoarea: nota distinctivă a propozițiilor morale e că performează un anume act ilocuționar, actul ilocuționar al *prescrierii* sau *recomandării* – indicat de termenii morali tipici „trebuie", „corect", „bun" etc. Aceasta este o soluție originală, non-descriptivistă şi non-emotivistă. De altfel, Hare nu uită să se detaşeze de aceste teorii mai vechi amintind de **"eroarea descriptivistă"** care constă în centrarea exclusivă a meta-eticienilor pe utilizarea *locuționară* a limbajului moral când, în realitate, am văzut că limbajul poate fi folosit cu multe alte funcții, utilizarea sa exclusiv descriptivă în etică antrenând multe neajunsuri. El aminteşte apoi şi de **eroarea emotivistă** ce rezidă în aceea că judecățile morale sunt definite prin efectul lor *perlocuționar* (produc un efect psihologic în auditor). Or, efectele perlocuționare depind numai în parte de ce *spui*; ele depind şi de tonul vocii, de starea psihică a auditorului, de locul rostirii etc. adică de o serie de condiții *non-lingvistice* care nu se supun regulilor limbajului şi regulilor logicii – de unde căderea în iraționalism.

Corpus Christi College, biblioteca

Pentru a evita asemenea erori, soluția autorului nostru e să gândim altfel natura limbajului moral ; să o gândim în aşa fel încât să susținem că rostirea propozițiilor morale performează actul de vorbire *ilocuționar* al prescrierii: propozițiile morale ***îți recomandă ce să faci***. Deci atunci când spun "Avortul este corect moral", eu *prescriu* avortul, îți *spun* ce să faci (să avortezi), dar nu te *determin* să avortezi (aşa cum aş face-o, de pildă, prin spunerea unei amenințări sau prin scoaterea pistolului).

Fie propoziția morală "Popescu e bun". Să convenim că „bun" se referă în acest caz la proprietatea *monogam*; această proprietate e numită *standardul de aplicare* a lui "bun" sau *condiția de adevăr* pentru propoziția "Popescu e bun" sau *temeiul* (*reason*) pentru care Popescu e bun (în sens moral). Evident, acest temei se poate schimba într-un alt cadru al discuției. Acum, Hare susține că **prescriptivitatea** este o proprietate *logică* a propozițiilor morale? Ce înseamnă aceasta?

E vădit faptul că propoziția "Popescu e bun" nu se reduce simplu la o descripție, căci ea spune ceva chiar *independent* de faptul că fixează un standard (descriptiv) de aplicare pentru "bun"; vreau să spun prin aceasta că noi putem schimba standardul de aplicare al lui „bun" (e.g. să spunem că „bun" se aplică la *un om care nu minte*) fără a modifica acest *ceva* pe care-l mai spune în mod suplimentar propoziția noastră. Dar ce ne spune ea oare *în plus* față de *faptul* că Popescu e monogam sau că e un om care nu minte? Ei bine, în ambele cazuri, ea ne *prescrie* ce să facem. „Bun" are şi sensul de a ne *recomanda* să fim ca Popescu, pe când „roşu" din „Acest automobil este roşu" nu are această nuanță de sens. Prin urmare, spunând „Popescu e bun" (în sens moral) noi îl *recomandăm* pe Popescu. Această ilocuție e considerată de Hare *parte a înțelesului* propoziției şi e numită **înțelesul prescriptiv** al propoziției "Popescu e bun".

Trebuie remarcat acum că *standardele de aplicare* (echivalente cu **înțelesul descriptiv**) pentru "bun" sunt potențial infinite şi *relative la diferite culturi*. Ce e moralmente bun pentru români poate să nu fie bun pentru musulmani etc. În schimb, *înțelesul prescriptiv* al lui "bun" (recomandarea) e *independent* atât de standardele de aplicare cât şi de culturi – căci e o proprietate *logică* a lui "bun" care nu depinde de moravuri şi limbi; şi aceasta pentru că proprietățile universale ale prescripției (ale operatorului logic modal „trebuie") sunt exprimabile în *logica deontică* şi sunt aceeaşi în toate culturile, logica fiind la fel de universală ca matematica.

Teza completă a lui Hare ar suna mai exact astfel: propozițiile morale performează atât acte de vorbire locuționare (*spun ceva*) cât şi acte de vorbire ilocuționare (*prescriu ceva*). Atunci când spun "Popescu e bun" performez mai multe acte de vorbire: (i) înțeleg că Popescu are proprietățile D (e.g. e *monogam*) şi mă refer la Ion Popescu; şi (ii) *spunând* aceasta, eu îl recomand pe Ion Popescu. Atunci când rostim propoziția "Popescu e bun" noi performăm actul locuționar de a spune ceva cu *înțeles* (că Popescu e monogam) şi performăm totodată actul ilocuționar de a-l *recomanda* pe Ion Popescu. Prin urmare, înțelesul propozițiilor morale e determinat parțial (şi secundar) de condițiile lor de adevăr D (înțelesul descriptiv) şi parțial (dar primar) de anumite trăsături sintactice (prezența unor cuvinte morale ca "trebuie", "bun", "corect" etc.) care *indică* actul ilocuționar al prescripției (înțelesul evaluativ sau prescriptiv).

Să trecem acum la **proprietatea, tot logică, a universalizabilității**. Hare subliniază că avem de-a face aici cu o proprietate *logică*, nu cu una "metafizică" aşa cum

credea Kant: adică cu problema ce *înseamnă* "trebuie", nu ce trebuie *să fac*. Iată cum putem defini această proprietate logică. Plecăm de la presupunerea că în interiorul oricărei limbi există reguli de înțeles universale, fără de care comunicarea nu ar fi posibilă. Asta e valabil pentru toate cuvintele. E evident că nu ne-am putea înțelege dacă am schimba fără să anunțăm, la fiecare cinci minute, înțelesurile unor cuvinte. Dacă folosim cuvântul „casă", într-un anume context, cu un anumit înțeles (el fiind polisemic), atunci ori de câte ori se va repeta contextul respectiv va trebui să folosim cuvântul „casă" cu acelaşi înțeles dacă vrem să fim coerenți şi să ne înțelegem. Aceasta e o condiție de *coerență logică* în folosirea limbajului. Dacă aşa stau lucrurile, atunci: (a) dacă, în conformitate cu aceste reguli universale de înțeles, noi spunem "Popescu e *bun*" (pentru că e *monogam*), urmează că (b) ne este *logic imposibil* să spunem despre orice alt om care are exact aceleaşi proprietăți relevante ca şi Popescu (adică e tot monogam) că acel om *nu e bun*; altfel, riscăm să nu ne înțelegem. Dacă nu am proceda aşa am varia aleator înțelesul descriptiv al lui „bun" şi am bloca orice comunicare prin limbaj.

Iată şi o variantă de definiție pentru cazul unei „trebuie-propoziții": Dacă acceptăm că temeiul (descriptiv) pentru care spunem că acțiunea X **trebuie** să fie făcută este faptul că X este *îndeplinirea unei promisiuni*, prin aceasta ne obligăm logic să spunem că *toate* acțiunile care îndeplinesc promisiuni **trebuie**, *ceteris paribus*, să fie făcute. Prin urmare, universalizabilitatea e aici o proprietate ce ține de folosirea logic-coerentă a regulilor de înțeles într-o limbă în care vrem să putem comunica folosind cuvintele morale.

Ce ne sugerează proprietatea logico-lingvistică a universalizabilității? În primul rând, că trebuie să aplicăm aceleaşi propoziții (principii) morale la cazuri similare (*consistența* în judecată): e inconsistent să aplicăm "nu trebuie să minți" doar la prieteni, nu şi la dușmani, în situații similare. Rezultă de aici, în al doilea rând, că ea e echivalentă cu condiția *imparțialității* în judecata morală (nu trebuie să ținem cont de identitatea persoanelor) – o proprietate centrală şi în etica lui Kant. În al treilea rând, ea ne spune că există *temeiuri* descriptive pentru care o acțiune e morală: o acțiune e corectă moral *pentru că* are un set D de proprietăți *non-morale* care o fac corectă (judecățile morale sunt aşadar judecăți *bazate pe temeiuri obiective*, nu judecăți subiective *de gust*); aceste proprietăți D sunt detectabile cu mijloace obişnuite, în ultimă instanță prin simțuri. În fine, în al patrulea rând, vedem că propozițiile morale sunt universalizabile tocmai *pentru că* sunt bazate pe temeiuri factuale (căci propozițiile descriptive sunt universalizabile, iar propozițiile morale sunt universalizabile datorită faptului că au o latură descriptivă).

Acum putem răspunde la întrebarea care e diferența dintre propozițiile morale şi imperativele simple. Un imperativ simplu - cum e comanda "La dreapta!" - e valabil *hic et nunc*; el nu are nici condiții de adevăr şi nici *nu e universalizabil*: în situații perfect similare primei comenzi eu pot comanda la fel de bine „La stânga!". În schimb, propozițiile morale au condiții de adevăr şi sunt universalizabile, deşi nu sunt propoziții pur descriptive; ele performează actul ilocuționar al prescripției. De aceea se spune că propozițiile morale nu sunt imperative, dar *implică* imperative.

Hare e de părere că mai există şi alte prescripții universalizabile, cum sunt propozițiile estetice sau regulile tehnologice. Aşa încât se vede nevoit să caute în continuare o diferență specifică pentru prescripțiile universalizabile *morale*. El crede că această proprietate distinctivă ar putea fi **dominanța** (*overridingness*). Nota ce deosebeşte datoriile morale e că sunt *mai tari* decât alte tipuri de prescripții. De aici

rezultă că ele trebuie respectate *cu prioritate* (în raport cu prescripțiile estetice, prudențiale, tehnologice etc.). De ce sunt mai tari? Pentru că se aplică la oameni (nu la opere de artă, nici la piese metalice) şi la cele mai importante acțiuni ale noastre din punct de vedere social.

Dar, putem uşor observa că în caz de conflict al datoriilor morale, o datorie morală poate *domina* o altă datorie morală; de pildă, dacă un pacient refuză tratamentul medical din motive religioase, avem un conflict al datoriilor: i) datoria de a respecta autonomia pacientului (dreptul său de a decide cu privire la sine) *versus* ii) datoria binefacerii (datoria medicului de a-l vindeca). Cum alegem în acest caz? Să zicem că medicul îl tratează pe bolnav împotriva voinței lui; atunci datoria binefacerii *domină* iar medicul încalcă datoria respectului autonomiei (în acest caz particular) deşi o recunoaşte în continuare ca datorie (ea rămâne valabilă *în principiu*, deşi *în realitate* e încălcată). O astfel de datorie se cheamă **datorie *prima facie***: ea e o datorie *de principiu* care în anumite situații poate deveni o datorie *reală* (aplicată efectiv), dar în altele poate fi încălcată, recunoscând-o totuşi în continuare ca datorie *de principiu*. Problema peste care am dat mai sus este că datoriile *morale*, ca datorii *prima facie*, nu se dovedesc a fi întotdeauna dominante; ne trebuie aşadar un criteriu suplimentar pentru a le identifica. Hare adaugă o a patra condiție: propozițiile morale sunt prescripțiile universalizabile dominante (uneori dominate) care sunt obținute cu ajutorul „gândirii critice", utilizând drept criteriu maximizarea satisfacerii preferințelor unui agent ideal. Aceasta e considerată o caracterizare *formală* a lui „moral", adică una aşa cum ar face-o o ființă perfectă.

Pe scurt, Hare preferă să identifice **sfera moralului**, sub aspect *formal*, doar prin trei proprietăți ale propozițiilor morale: prescriptivitatea, universalizabilitatea şi dominanța. În fapt, doar primele două îi sunt suficiente pentru a-şi continua argumentarea.

Identificarea *substanțială* a sferei moralului este una care pleacă de la compararea „regulilor empirice" cu „regulile morale". Regulile empirice (*rules of thumb*) sunt reguli de eficiență, care nu antrenează, atunci când sunt încălcate, mustrări de conştiință, aşa cum fac regulile morale, nici nu justifică pedepse sociale. Regulile tehnologice sau regulile prudențiale sunt exemple de reguli empirice. Regulile morale sunt *prescripții universalizabile dominante* şi, am putea zice acum, ele sunt chiar ceva mai mult decât atât căci se referă la *clase de acțiuni* ce afectează *interesele altora* (spre deosebire de regulile prudențiale care vizează doar interesul *propriu*) şi sunt asociate prin educație cu *mustrările de conştiință* în caz de încălcare, fiind impuse tuturor prin *penalizare socială*. Influența lui Mill e evidentă aici.

Dar Hare nu dă prea mare atenție acestei teme. Ceea ce vrea el să facă în continuare este ca din proprietățile *logice* ale "prescriptivității" şi "universalizabilității" propozițiilor morale să *deducă într-o manieră a priori* un răspuns la întrebarea: cum ar raționa o ființă perfectă pentru a alege între două prescripții universalizabile? Răspunsul va fundamenta *etica normativă* a lui Hare axată în jurul teoriei celor "două niveluri ale gândirii morale".

11. Etica normativă a lui R. M. Hare: cele două niveluri ale gândirii morale

La nivelul eticii normative, R. M. Hare este un utilitarist. Dar un utilitarist care pleacă în justificarea poziției sale de la mai multe intuiții kantiene. Aşadar, etica normativă a lui Hare e o sinteză a mai multor teorii de ordinul I, în primul rând a utilitarismului şi deontologismului kantian.[29] Un bun exemplu de sprijinire pe umerii lui Kant spre a obține o concluzie utilitaristă e tentativa sa de a deduce în mod *a priori* (ca şi Kant) un canon *logic* al raționării cu propoziții morale asemănător celui pe care-l numim prin tradiție utilitarist, canon pe care să poată apoi întemeia, prin analogie, un principiu *normativ* propriu-zis al utilității (ca şi Mill). Hare era convins (iarăşi ca şi Kant) că e indispensabilă o fundamentare *a priori* a eticii, o deducție non-empirică a principiului ei. Şi aceasta pentru că orice fundamentare empirică a principiului moralității în moravurile existente presupune un angajament etic anterior, cel conținut în acele moravuri, adică riscă ridicarea acestor moravuri contingente (care pot fi simple prejudecăți) la rang de principiu. Numai o fundamentare *a priori*, independentă de orice intuiții morale de conținut, ne poate scăpa de acest neajuns şi să asigure obiectivitatea.

Colegiul Corpus Christi, Oxford

Concret, demersul lui Hare e acela de a arăta că din proprietățile *logice* (deci a priori) ale propozițiilor morale (prescriptivitatea şi universalizabilitatea) se poate deduce, tot *logic*, un canon de judecare ce ni-l evocă pe cel utilitarist şi care defineşte funcționarea minții logic perfecte şi total informate a unui observator ideal. În acest fel,

[29] Pentru influența lui Kant asupra filosofiei morale contemporane, vezi Denham, S. F. Jackson, *Influența lui Kant asupre filosofiei britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. Mureşan (ed), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.

meta-etica sa prescriptivist universală e utilizată pentru a fundamenta etica sa normativă aşa cum, la Kant, principiile fiinţei noumenale întemeiau imperativele fiinţei fenomenale: "Astfel, aparatul logic al prescriptivismului universal, [prescriptivitatea şi universalizabilitatea] ne va conduce [strict logic] la formularea unor judecăţi care sunt aceleaşi cu cele pe care le-ar face un utilitarist acţional scrupulos". În mod surprinzător, Hare vrea să deducă utilitarismul pe o cale kantiană.

Să urmărim acest **demers de întemeiere *a priori* a principiului utilităţii** plecând de la o întrebare antică: o obligaţie este oare *morală* pentru că e expresia voinţei lui Dumnezeu sau ea e expresia voinţei lui Dumnezeu pentru că e morală? Pentru teologul creştin, „voinţa lui Dumnezeu este cel mai înalt principiu al moralităţii", deci o obligaţie e morală pentru că e expresia acestei voinţe divine. În schimb, atât Kant, cât şi Mill, dar şi Hare, răspund că o obligaţie nu e morală pentru că e expresia (arbitrară[30] a) voinţei lui Dumnezeu, ci e expresia voinţei lui Dumnezeu *pentru că* e morală. Cu alte cuvinte, moralitatea unei obligaţii trebuie determinată printr-un criteriu independent de voinţa lui Dumnezeu şi care guvernează inclusiv voinţa lui Dumnezeu. În opinia lui Hare, aşadar, voinţa lui Dumnezeu e subordonată ea însăşi unui criteriu (principiu) moral raţional. Deci am putea spune că un asemenea Dumnezeu raţional e foarte asemănător cu observatorul ideal al lui A. Smith, cu voinţa sfântă a lui Kant, cu judecătorul competent ideal al lui Mill şi cu ceea ce Hare numeşte „arhanghel". Adică cu o fiinţă logic posibilă, fără trup, nevoi, angajamente sociale etc., fără reguli morale inculcate de tradiţie, perfect informată şi imparţială, care gândeşte după regulile logicii, inclusiv ale celei deontice (i.e. logica formală a propoziţiilor prescriptive). Problema este: cum am putea determina care e regula după care judecă moral o asemenea fiinţă ideală?

Raţionamentul prin care Hare încearcă un răspuns începe cu întrebarea: cum ar gândi oare un asemenea „arhanghel" ceea ce noi numim în limbaj uzual o alegere morală, adică *alegerea* între a face acţiunea X (a respecta o promisiune) şi a face acţiunea Y (a ajuta un vecin aflat la ananghie)? Am putea transpune această întrebare, pentru mintea arhanghelului nostru logic, sub forma unei alegeri între susţinerea adevărului a două prescripţii universalizabile. Dacă el alege acţiunea X, atunci înseamnă că susţine propoziţia „Trebuie să fac acţiunea X", iar aceasta e o *prescripţie universalizabilă* (conform definiţiilor date anterior celor două proprietăţi logice). Cu precizarea că arhanghelul va trebui să raţioneze ca şi cum nu ar mai fi auzit până acum de principiul utilităţii şi neputând utiliza în argumentare noţiuni etice legate de acesta sau de alte principii morale. În continuare, Hare încearcă să determine ce decurge *logic* de aici? Să plecăm de la sensurile „prescriptivităţii" şi „universalizabilităţii" în cazul propoziţiei „Trebuie să fac acţiunea X".

Prescriptivitatea ne spune că a *prescrie* acţiunea X mai degrabă decât acţiunea Y înseamnă a spune cuiva să *prefere* X lui Y. ("A accepta o prescripţie [e.g. o propoziţie morală] înseamnă a avea o preferinţă"; preferinţa e ceea ce *doresc* oamenii cu diferite *tării*). Aici Hare a introdus în discuţie conceptul factual de „preferinţă" dintr-o analiză a sensului de dicţionar al conceptelor de „prescriere" şi de „alegere". Niciunul nu sunt cuvinte morale.

[30] „Căci, de ce l-am preamări pe Dumnezeu pentru ce a făcut, de vreme ce el ar fi fost la fel de demn de laudă şi dacă ar fi făcut contrariul?" – se întreba Leibniz.

Universalizabilitatea ne spune că dacă o persoană *susține* că "*trebuie* să facă X" în anumite circumstanțe (e.g. să-şi țină promisiunile) atunci e logic necesar să spunem despre orice persoană identică cu prima sub aspectele relevante şi aflată în aceleaşi circumstanțe că "*trebuie* să facă X". („Teza universalizabilității cere că dacă facem o judecată morală despre această situație, e necesar să fim gata să o facem despre oricare dintre celelalte situații întru totul asemănătoare").

Rezultă că dacă un agent ideal A susține prescripția universalizabilă „Trebuie să fac X", aceasta înseamnă nu doar că el *preferă* acțiunea X acțiunii Y în circumstanțele în care se află, ci şi că *ar prefera* să facă acțiunea X dacă agentul ideal A ar fi identic cu agentul ideal B, cu agentul ideal C etc. adică dacă s-ar afla în locul *tuturor* celor afectați de acțiune. Concluzia importantă conținută aici este următoarea: o prescripție universalizabilă („Trebuie să fac X") e susținută de un arhanghel dacă adoptarea ei duce la *satisfacerea preferințelor tuturor părților afectate*. („Deoarece el ocupă, respectiv, pozițiile tuturor celorlalte părți din situația reală, nicio judecată nu i se va părea acceptabilă dacă nu duce la ceea ce e *cel mai bine pentru toate părțile, pe ansamblu*").

Prin urmare, pus să facă o alegere epistemică între două prescripții universalizabile (alegere ce *seamănă* doar cu ceea ce noi numim îndeobşte o alegere *morală*) un arhanghel va alege acea prescripție care satisface cel mai bine preferințele tuturor părților implicate. Or, acesta e un mod de a gândi o alegere ce ne *evocă* o judecată de care am mai auzit undeva, anume o judecată morală *de tip* utilitarist: prefer acea acțiune (între X şi Y) care are drept consecință *ceea ce e cel mai bine pentru toate părțile, pe ansamblu.* Acest canon de gândire logică al unui *observator ideal* e considerat de Hare ca fiind "*fundamentul formal* al utilitarismului [privit ca teorie normativă]". Dar aici suntem încă la nivel *logic*, adică meta-etic, şi vorbim doar despre ce *înseamnă* a alege o prescripție universalizabilă, nu despre principiile morale ale acțiunii umane. În acest sens afirmase Hare că, în ultimă instanță, diferența specifică a propozițiilor morale constă în faptul că sunt obținute cu ajutorul „gândirii critice", utilizând drept criteriu maximizarea satisfacerii preferințelor unui agent ideal, iar aceasta e o proprietate *formală* a propozițiilor morale. Iată cum, plecând de la Kant (de la ceea ce sugerează ideile kantiene ale prescriptivității şi universalizabilității), Hare ajunge în apropierea lui Mill. Căci concluzia sa a fost aceea că un observator ideal ar gândi în stil utilitarist; de unde rezultă că noi, ființe umane imperfecte, *trebuie* să gândim utilitarist, căci standardul moralității noastre sunt tocmai ființele moralmente perfecte. Aşa se justifică pretenția sa că teoria normativă pe care ne-o oferă reprezintă o „sinteză între utilitarism şi Kant".

Subliniez o dată în plus că până aici ne-am plasat la un nivel *pur logic* al discuției; la acest nivel *nu se iau încă decizii morale concrete*, ci se arată doar ce "canoane de raționare de un tip complet formal" pot fi stabilite prin apel la intuițiile noastre logico-lingvistice uzuale (canoane ce derivă din proprietățile logice ale prescriptivității şi universalizabilității şi din înțelesurile *non-morale* ale unor cuvinte descriptive: "a alege", "a dori", "a prefera", etc.). Acesta este palierul formal sau meta-etic al argumentării lui Hare, cel în care are loc studiul proprietăților logice ale termenilor morali şi regulile logice ale judecății corecte în limbajul moralei. Rezultatul acestei analize pur conceptuale a fost: canonul judecății logic corecte în alegerea unei prescripții universalizabile de către un un observator ideal e unul *de tip* utilitarist. Acest canon ne arată cum ar judeca un observator ideal a cărui minte ar funcționa strict logic, în limitele logicii discursului

moral aşa cum o înțelege Hare (acestui observator ideal Hare îi spune „arhanghel”, inspirat de Kant). Apoi, prin *analogie* cu acest canon logic, putem conchide că principiul acțiunii morale pentru ființele umane imperfecte (pentru „proli”, cum le spune Hare, inspirat de data aceasta de Orwell) este o imitație a canonului arhanghelilor: anume principiul moral (de substanță!) al **utilității**. E vorba, mai exact, de principiul *utilitarismului acțional preferențial*, adică un utilitarism formulat în termeni de comparare a preferințelor tuturor persoanelor implicate. Evaluarea „corectitudinii” acțiunilor nu se mai face acum în funcție de un „bine” interpretat ca stare mentală (Mill), ci ca măsura în care consecințele acțiunii satisfac preferințele tuturor celor afectați.

Hare foloseşte pentru sfera moralității comune, a regulilor şi codurilor morale omologate social care ne ghidează în viața de zi cu zi, denumirea de „nivel intuitiv al gândirii morale”. Şi mai numeşte „nivel critic al gândirii morale” pe acela la care, numai puțini oameni şi în rare ocazii încearcă să îl imite pe „arhanghel” aplicând principiul utilității pentru a rezolva conflictele morale apărute la nivelul intuitiv sau a justifica introducerea unor reguli morale noi. Asemenea oameni aleşi sunt reformatorii morali sau creatorii de coduri deontologice. Inspirația millianã prezentă aici e flagrantă şi recunoscută.

În sinteză, aş spune că teoria etică a lui R. M. Hare e clădită pe două paliere: palierul meta-etic (“formal”, deci *a priori*), care e fundamentul *logic* al eticii sale (“prescriptivismul universal”), respectiv palierul etic-normativ (substanțial), care e un anume gen de utilitarism preferențial. Pe ansamblu, avem aici de-a face cu o teorie ce ar putea fi numită *utilitarism prescriptivist*. Palierul etic-normativ e structurat, la rându-i, pe două “niveluri” ale gândirii morale: nivelul intuitiv (nivelul 1) şi nivelul critic (nivelul 2). Convingerea lui Hare e că avem nevoie de ambele niveluri pentru a putea judeca moral acțiunile noastre. Utilitarismul său binivelar e o combinație de utilitarism acțional şi utilitarism normativ în care, la nivelul intuitiv regăsim obişnuințele de gândire specifice „intuiționismului” (D. Ross) şi kantianismului. Pretenția autorului a fost să arate cum putem ajunge, printr-un raționament strict logic, fără a apela la niciun fel de convingeri morale de substanță anterioare (utilitariste sau anti-utilitariste), ci doar exploatând înțelesul cuvintelor non-morale, la un canon formal de raționare *de tip* utilitarist care să reprezinte “temeiul logic” al unui principiu substanțial al utilității cu ajutorul căruia să putem apoi decide ce trebuie şi ce nu trebuie *să facem*.

Ar merita să insistăm pe felul în care e utilizată aici **metoda observatorului ideal** şi pe analogia cu ființele sfinte şi diabolice ale lui Kant. Hare numeşte “arhanghel” ceea ce A. Smith numea “spectator imparțial”, J. S. Mill “judecător competent” ideal şi Kant “ființă sfântă”: o ființă ipotetică, având o capacitate de raționare absolută după canoanele logicii deontice, informație factuală completă şi care e total imparțială. E o ființă cu o “gândire critică” *perfectă* – ea gândeşte *întotdeauna* şi fără eroare după canonul utilitarismului preferențial. La cealaltă extremă avem „prolii”, ființe ipotetice *supuse* legilor morale, dar care nu participă la *crearea* legilor morale, căci nu posedă “gândire critică”, ci au doar intuiții, sentimente, dispoziții morale şi coduri care să le îndrume conduita.

Între cele două extreme se situează oamenii care împrumută câte ceva de la amândouă aceste ființe ipotetice. Ei gândesc de obicei ca prolii şi rareori, unii dintre ei, ca arhanghelii. Există neîndoielnice limitări tipic umane care ne îndepărtează de un

„arhanghel”: ne lipsesc aproape întotdeauna informațiile factuale *complete*; ne e foarte greu să ne punem imaginativ în pielea altora; ne lipseşte timpul pentru a reflecta la aceste informații. Un arhanghel nu are asemenea restricții; el e o maşină logică. Dar noi putem *aspira* spre statutul de arhanghel, putem încerca să-l imităm, putem „cere audiență” la el. Noi putem, bunăoară, să tindem să devenim „gânditori critici” cât mai buni, chiar dacă ştim că nu vom fi niciodată perfecți. Dar noi *putem* totuşi face câte ceva: de exemplu, putem să explorăm *cât mai multe* consecințe factuale posibile ale tipului de acțiune evaluat; să determinăm cât mai fin *probabilitatea* producerii lor; să determinăm măsura în care ele satisfac preferințele *tuturor* celor implicați (punându-ne imaginativ în locul lor); să determinăm cantitativ *aşteptarea* satisfacerii preferinței, care e produsul dintre utilitate şi probabilitatea rezultatului pentru toate rezultatele; să *comparăm* aceste utilități şi să *alegem* acțiunea cu **aşteptarea satisfacerii preferinței cea mai mare**. Aceasta înseamnă a încerca, atunci când e nevoie, să gândim critic.

Dar noi, ca ființe imperfecte, ne plasăm totodată inevitabil la **nivelul intuitiv** al gândirii morale. Acesta e nivelul vieții morale cotidiene, unde acționăm şi gândim moral ca nişte “proli”, adică ne ghidăm pur şi simplu după codurile morale existente şi reacționăm cvasi-spontan conform dispozițiilor morale inculcate prin educație etc. Acesta e nivelul moralei comune, al aplicării diverselor coduri deontologice, al moralei personale. De ce a fost numit “intuitiv”? Pentru că aici gândim, poate, ca nişte *intuiționişti* : regulile morale sunt nişte datorii *prima facie* (D. Ross) ; sau gândim, poate, ca nişte kantieni: regulile morale existente sunt nişte « datorii » absolute; sau, poate, gândim ca nişte „utilitarişti normativi”. Sau, de ce nu, gândim ca toți aceştia la un loc. La nivelul intuitiv al gândirii morale regulile morale sunt privite ca şi cum ar fi *absolute* deşi, în realitate, ştim că oricare dintre ele e revizuibilă. Caracterul lor « absolut » înseamnă, de fapt, că la acest nivel *regulile au prioritate în fața calculului consecințelor*. O datorie morală va fi respectată chiar dacă, într-o circumstanță particulară, respectarea ei produce mai mult rău decât bine. Justificarea acestei atitudini este că, dacă acea regulă este respectată în general (într-un mare număr de cazuri), aceasta produce mai mult bine decât rău pe ansamblu. Numai atunci când excepția se repetă de un mare număr de ori se poate pune problema de a ne întreba dacă nu cumva respectiva datorie trebuie nuanțată. Iar la această întrebare nu poate răspunde decât gândirea critică. De pildă, într-un spital, un medic va decide aplicarea unui tratament nou unui pacient fără consimțământul informat al acestuia numai în condițiile în care codul deontologic îi permite acest comportament paternalist şi nu după bunul său plac sau făcând de fiecare dată un calcul al consecințelor. Şi va respecta această regulă chiar dacă, într-un caz particular, consecințele vor fi mai mult rele decât bune. El va decide cum să acționeze nu consultând de fiecare dată broşura în care e tipărit codul moral, ci în mod spontan, deoarece în calitate de ființă matură moral, a internalizat aceste norme etice. Cea mai mare parte a vieții morale a omului se desfăşoară la acest nivel.

Colegiul Corpus Christi, Oxford.
Grădina principală

Dar apar şi ocazii rare în care ne confruntăm cu conflicte normative, unele dramatice, sau vrem să introducem datorii noi, sau urmărim să contestăm justificat datorii încetățenite (e.g. atunci când o comisie europeană de etică medicală vrea să instituie un nou cod etic pentru medici) etc. Numai în asemenea situații trecem la "**nivelul gândirii morale critice**". Ce se întâmplă aici ? Ei bine, în *cazuri excepționale* cum sunt cele menționate mai sus, unii dintre noi (reformatorii morali, comisiile de etică, etc.) încearcă să gândească *asemănător* unui arhanghel. Adică vom analiza o acțiune particulară aflată în litigiu (sau o clasă de acțiuni) cât mai detaliat cu putință (considerând toate circumstanțele reale şi posibile), conform principiului utilitarismului acțional preferențial. Pe baza acestui principiu încercăm să rezolvăm conflictele normative, dilemele morale, să generăm reguli noi sau să anulăm unele reguli vechi aflate la nivelul intuitiv. O asemenea operațiune ia timp şi efort.

Ce relație am putea spune că există între gîndirea critică şi gândirea intuitivă ? Dacă am fi arhangheli, atunci am putea decide cu certitudine, *doar* prin gândire critică, ceea ce trebuie să facem în *fiecare* ocazie particulară, utilizând un calcul complet şi instantaneu al consecințelor. Dacă am fi proli, nu am avea această capacitate ci ne-am ghida după "gândirea noastră intuitivă" şi am fi supuşii unor reguli generale şi dispoziții morale. Situația aceasta nu e degradantă. Căci dacă dorim să asigurăm cea mai mare conformitate posibilă a vieții noastre morale cotidiene cu cea pe care ne-ar indica-o un arhanghel, în nici un caz nu va trebui să facem tot timpul ca el (adică să calculăm consecințele fiecărei acțiuni particulare), ci va trebui să sădim în noi şi în copiii noştri acele dispoziții, motivații, intuiții, principii uzuale care să aibă ca efect acel mod de viață care imită viața arhanghelului.

În rezumat, am putea spune că oamenii educați moral nu au de obicei dificultăți de a face judecăți morale cu privire la minciună, avort sau la abandonarea cuiva aflat în pericol. Reperele morale pe care le învățăm încă din copilărie sunt suficiente pentru a ne ghida în ce priveşte aceste decizii (la nivelul intuitiv). Totuşi, atunci când ne confruntăm cu dileme morale, cu inovarea de reguli noi sau cu abandonarea unora vechi avem nevoie de o *justificare* a deciziilor prin *raționare morală* (nivelul critic). **Justificarea morală** înseamnă dovedirea unui punct de vedere ca fiind moral prin prezentarea unor *temeiuri*

suficiente în favoarea lui (în cazul nostru, justificarea e, în ultimă instanță, utilitaristă - maximizarea satisfacerii preferințelor). Teoria lui R. M. Hare asigură justificarea morală a actelor noastre particulare printr-o aşa-zisă procedură “de sus în jos”, adică prin aplicarea principiului utilității, sau a unor reguli morale deduse din principiu, la evaluarea acestor acte (pe scurt, aplicarea unei teorii etice la actele evaluate). Acesta era şi sensul inițial al expresiei “etică aplicată”.

12. Aplicarea teoriei lui R. M. Hare

Să urmărim felul în care se poate aplica teoria lui Hare la evaluarea morală a unor tipuri de acțiuni. În cazurile neproblematice, pentru a evalua o nouă acțiune, inedită, noi încercăm să vedem dacă ea poate fi *subordonată unei reguli* morale generale existente deja la nivelul intuitiv. Bunăoară, decidem dacă un medic a făcut sau nu o greşeală morală atunci când a divulgat date despre starea de sănătate a pacientului său unei rude îndepărtate încercând să determinăm dacă el a încălcat sau nu *în acest caz* regula confidențialității din codul deontologic. Trebuie să citim atent regula confidențialității aşa cum e formulată ea în codul spitalului şi să apreciem dacă acțiunea medicului se subordonează sau nu patternului descris de regulă. Nu întotdeauna asemenea decizii vor fi uşoare deoarece cazurile noi pot fi foarte complicate din cauza numărului mare de circumstanțe inedite luate în considerare; odată cu complicarea circumstanțelor, cazurile par să devină tot mai îndepărtate de formularea de bază a regulei confidențialității aşa cum apare ea în codul deontologic medical. Maniera de a judeca asemenea situații este de aceea foarte asemănătoare cu aceea a cazuiştilor: încercăm să determinăm prin *judecăți de analogie* dacă noul caz se încadrează sau nu în patternul descris de o regulă generală existentă. Nu există proceduri stricte pentru a face acest lucru ci numai o capacitate de judecare, un fel de *discernământ moral* care se formează prin exercițiu. E remarcabil faptul că Hare, mare susținător al logicii formale în investigația etică, recunoaşte rolul hotărâtor în acest context al „înțelepciunii practice" (*phronesis*)[31]; la nivelul intuitiv al gândirii morale avem nevoie mai mult de abilități de judecare similare *phronesis*-ul aristotelic decât de gândirea ştiințifică, logic-calculatorie. Noi asimilăm prin educație, în copilărie, regulile morale de la nivelul intuitiv până când ele ne devin o a doua natură, adică se sedimentează în „conştiința" noastră morală sub forma unor dispoziții de comportament şi judecată morală; şi acționăm sau evaluăm cvasi-spontan pe baza discernământului moral astfel format. Un om bun, subliniază Hare, se ramarcă tocmai prin „uşurința de a face ceea ce e corect, fără să ezite". Pentru medici şi restul personalului spitalicesc, principiile morale sunt articulate explicit în codurile deontologice sau în practica medicală a spitalelor, dar ei acționează în mod curent pe baza dispozițiilor, obişnuințelor de gândire sau intuițiilor morale asimilate prin educație. De aceea au deseori senzația că expertiza etică nu le este indispensabilă.

Spunem uneori că regulile de la nivelul intuitiv sunt privite *ca şi cum* ar fi absolute. Aceasta înseamnă că, de obicei, nimeni nu-şi pune problema felului în care au fost ele justificate sau ar putea fi infirmate, nici nu le abandonează dacă observă că respectarea lor, într-o *anume* împrejurare, produce mai mult rău decât bine. La acest nivel, regulile au prioritate absolută în fața calculului consecințelor. Ele sunt ghidul nostru absolut.

Dar există şi situații în care un caz nou nu poate fi evaluat prin subordonare la o regulă morală pentru că *nu există* o asemenea regulă (în codurile noastre deontologice). Ea abia trebuie introdusă. Pe ce criterii o introducem? Ce facem atunci când credem că unele prevederi ale codului deontologic medical sunt vetuste şi ar trebui înlocuite? Dar când principiile *prima facie* de la nivelul intuitiv intră în conflict (nu pot fi aplicate

[31]Vezi *Filosofia morală a lui R. M. Hare*, p. 263.

simultan)? Ei bine, introducerea şi abandonarea unei reguli morale la nivelul intuitiv precum şi dilemele morale care pot apărea nu pot fi soluționate prin apel la chiar regulile morale de la nivelul intuitiv, ci numai prin apel la un principiu superior, care întemeiază regulile, şi acesta e *principiul utilității*. Controversele din etica medicală – şi din orice spațiu al eticii – nu pot fi rezolvate decât plasându-ne la *nivelul critic* al gândirii morale. Ele reprezintă situații inedite care nu pot fi soluționate pe baza regulilor şi obişnuințelor de gândire vechi. În limitele teoriei lui Hare, toate regulile morale de la nivelul intuitiv sunt întemeiate sau ar putea fi întemeiate pe principiul utilității.

Ceremonie de deschidere a anului universitar la Oxford

Ce se întâmplă, de exemplu, atunci când un medic ştie că dacă pacientul său nu face o operație riscantă pe cord deschis, probabil va muri; şi cu toate acestea pacientul refuză operația. Este oare moral să-l forțeze să se opereze în numele datoriei pe care o are de a-l vindeca (datoria binefacerii) sau trebuie să-i respecte voința (datoria respectului autonomiei)? Dacă îl forțează să se opereze (făcându-i un bine) medicul poate fi acuzat de imoralitate (a încălcat autonomia pacientului, dreptul acestuia de a decide liber asupra tratamentelor riscante la care e supus). Dacă respectă decizia pacientului de a nu se opera înseamnă că îl va avea pe conştiință (încalcă datoria binefacerii). Cum se poate ieşi dintr-o dilemă morală de acest tip?

Există două forme tradiționale de răspuns la această întrebare: 1) răspunsul *absolutist* (kantian) este că medicul nu trebuie să-l forțeze pe pacient împotriva voinței lui pentru că respectul autonomiei pacientului e un principiu *absolut* al eticii; 2) răspunsul *utilitarist* e că prima datorie a medicului e cea a binefacerii (sporirea utilității), deci

medicul trebuie să-l forţeze pe pacient să se opereze împotriva voinţei lui deoarece astfel îi face bine atât lui, cât şi apropiaţilor săi.

Dacă ne introspectăm puţin, vom constata că în viaţa de fiecare zi noi gândim în ambele feluri, atât în termeni de respect al autonomiei, cât şi în termeni consecinţionişti; atât bazându-ne pe dogme morale cvasi-absolute cât şi întrebându-ne mereu care sunt consecinţele faptei. Dar gândind astfel, nu suntem oare incoerenţi? Căci am răspuns o dată negativ şi altă dată pozitiv la întrebarea de mai sus: pentru un *utilitarist*, un pacient *trebuie forţat* să se opereze pe cord deschis dacă refuzul său va duce la deces, atitudinea paternalistă fiind justificată prin criteriul maximizării binelui; pentru un *absolutist* pacientul *nu trebuie forţat* atunci când refuză operaţia fiind conştient de consecinţe căci trebuie să respectăm întotdeauna dreptul pacientului de a nu i se administra un tratament împotriva voinţei sale (autonomia). Ambele poziţii au avut susţinătorii lor în practica spitalicească şi în literatura de etică medicală. S-ar părea că ne aflăm într-un impas din care nu putem ieşi; dar iată că vine soluţia lui Hare care ne propune să *combinăm* cele două abordări: da, noi gândim absolutist, dar numai la nivelul intuitiv (NI); la nivelul critic (NC) al reflecţiei morale gândim altfel, utilitarist. Iar cazul de mai sus e o dilemă morală tragică rezolvabilă doar la nivelul critic.

La nivelul intuitiv, adică în activitatea spitalicească de zi cu zi, se respectă în imensa majoritate a cazurilor dreptul pacientului la alegerea autonomă a tratamentului; există o regulă deontologică prin care se solicită acordul scris al pacientului pentru efectuarea operaţiei şi sunt aplicate măsuri punitive în caz de încălcare a ei. Respectarea acestei reguli de către medici a devenit o rutină. În acelaşi timp, în imensa majoritate a cazurilor, medicul acţionează fără oprelişti pentru binele bolnavului, adică pentru vindecare. Doar de aceea e medic. Există o convingere larg răspândită că numai respectând asemenea reguli de conduită putem să ne asigurăm că e *cel mai probabil* să acţionăm moralmente corect. Cu alte cuvinte, la nivelul intuitiv noi ne ghidăm cu stricteţe după regulile deontologice, fără a le pune nici o clipă la îndoială, deci gândim ca un absolutist chiar dacă, într-o situaţie particulară, respectarea regulei produce mai mult rău decât bine.

Dar liniştea şi rutina de la nivelul intuitiv pot fi sparte de apariţia unui caz special pentru care nu avem o regulă, aşa cum e dilema tragică de mai sus. Ce e moral să facă medicul în acest caz? E moral să adopte o atitudine paternalistă dură sau trebuie să se ascundă în spatele declaraţiei de refuz a pacientului? Răspunsul lui Hare e că în asemenea cazuri medicul ar trebui să „ceară o audienţă la arhanghel”. Nu pentru a se spovedi, ci pentru a-l întreba cum ar gândi el, în condiţii ideale, rezolvarea unui asemenea caz? Şi pentru că un medic nu va avea niciodată acces la un arhanghel, va trebui să-şi *imagineze* felul în care ar gândi arhanghelul şi să încerce să-l imite cu puterile sale limitate. Concret, el se va erija într-un gânditor critic şi va apela la regula de judecată utilitaristă spre a testa o *prescripţie universalizabilă* de tipul “Medicii trebuie să facă operaţii pe cord deschis, în ciuda dezacordului pacientului, atunci când refuzul operaţiei duce la deces”. Această propoziţie, pentru a fi morală, ar trebui să fie acceptabilă în toate situaţiile de acest tip, indiferent de indivizi şi de rolurile pe care le joacă ei în acele situaţii, şi aceasta se poate determina văzând dacă e probabil ca ea să ducă la cea mai mare satisfacere a intereselor (preferinţelor) tuturor celor afectaţi de acţiune în comparaţie cu negaţia ei. Odată validată ca regulă morală, de obicei după un travaliu îndelungat şi dificil, ea intră în portofoliul de reguli al nivelului intuitiv. Ce putem face concret pentru a afla rezultatul testului? Pe

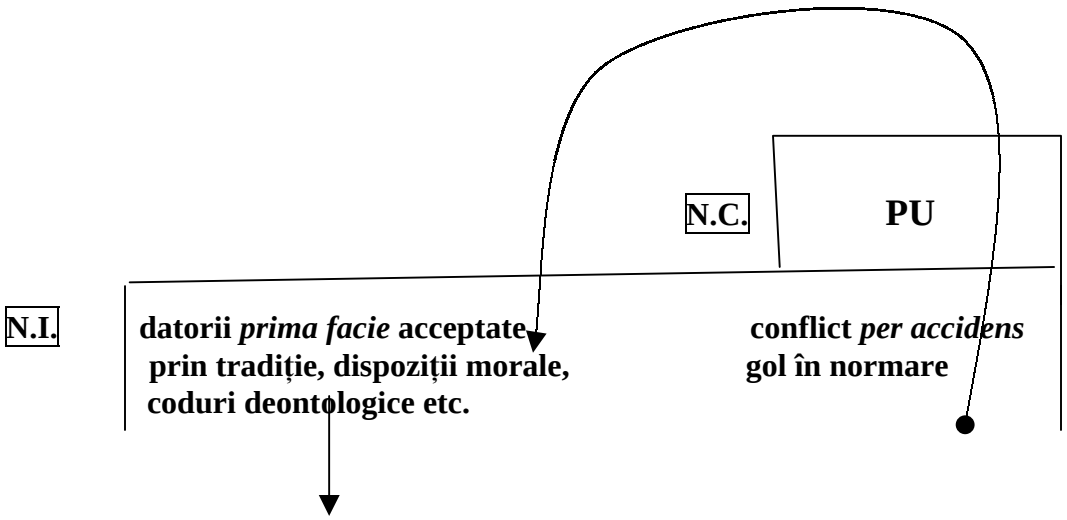
scurt, vom aplica principiul utilitarismului preferențial. Iată paşii acestei metode de evaluare:

- Determinăm cât mai precis şi detaliat *tipul de acțiune* avut în vedere (clasa de acțiuni).
- Determinăm persoanele sau *grupurile* de persoane afectate de acțiune (*stakeholders*).
- Determinăm *consecințele* acțiunii asupra persoanelor afectate: directe sau indirecte; apropiate sau îndepărtate; efectiv produse sau conceptibile.
- Determinăm *preferințele* tuturor părților implicate în legătură cu consecințele acțiunii – printr-un exercițiu imaginativ de „schimbare a rolurilor".
- Conferim *ponderi* acestor consecințe în funcție de *tăria* cu care ele *satisfac preferințele* tuturor părților implicate, tratate în mod *imparțial* – aceasta se face printr-un exercițiu imaginativ de „schimbare a rolurilor".
- Estimăm *probabilitățile* acestor consecințe.
- Calculăm *aşteptările* (*expectations*) satisfacerii preferințelor tuturor celor implicați, i.e. produsul dintre utilitatea consecințelor şi probabilitatea producerii lor.
- Comparăm aşteptările şi *calculăm soldul* lor: diferența dintre aşteptările satisfacerii preferințelor/nesatisfacerii preferințelor tuturor celor afectați de acțiune.
- *Decizia morală* se ia astfel: e "rațională moral" acea acțiune care are drept consecință cea mai mare satisfacere a preferințelor unui număr cât mai mare dintre cei afectați.

Se poate uşor observa că la nivelul critic "ne aflăm pe teritoriul unui complicat calcul al utilităților şi probabilităților al cărui sold rezultant poate fi doar vag estimat în practică (ceea ce nu înseamnă că, în multe cazuri, n-ar putea fi un fapt extrem de evident dacă el este un sold favorabil ori defavorabil)", conchide Hare. De altfel, el se mulțumeşte cu asemenea evaluări globale, intuitive, aproximative în toate exemplele pe care le dă.

Iată, într-o reprezentare grafică, **testul utilitarist binivelar** al lui Hare. La nivelul intuitiv avem datorii *prima facie* sau „intuiții" (cum le spune Ross), adică obligații sau interdicții ale moralei sociale şi personale care nu sunt absolute, ci admit excepții, nu au o ierarhie strictă şi pot fi încălcate în anumite circumstanțe concrete, rămânând, totodată, în principiu, valabile. Mai avem codurile deontologice ale diferitelor profesii, ca şi dispozițiile morale ce formează caracterul persoanelor şi care le determină să se comporte cvasi-constant într-un anume fel. La acest nivel *evaluarea* unor cazuri noi se face prin subordonarea lor la regulile morale existente pe bază de comparație şi analogie, în care rolul hotărâtor îl joacă discernământul moral al evaluatorului (*phronesis*). Nu vom abandona o regulă atunci când, într-o situație particulară, respectarea ei produce mai mult rău. Cu alte cuvinte, la nivelul intuitiv ne comportăm *ca* nişte absolutişti, luând regulile *existente* ca reper absolut al evaluării morale şi dispozițiile caracterului ca garanție a unei acțiuni corecte. Însă tot aici pot apărea goluri în normare, reguli morale vetuste care acumulează îngrijorător de multe excepții sau conflicte *per accidens* ale datoriilor (două datorii valabile nu pot fi respectate simultan într-o anumită circumstanță). În acest caz, se trece la nivelul critic al gândirii morale (mai apropiat de anticul *episteme*) unde cazul excepțional se filtrează prin unicul principiu de evaluare al acestei metode, principiul

utilitarismului preferențial. Acest principiu presupune o evaluare *rațională* a cazului după o listă de criterii (cele de mai sus). Rezultatele filtrării (e.g. o nouă regulă morală omologată) se întorc la nivelul intuitiv, în acest fel având loc îmbogățirea sau corectarea unui cod deontologic, rezolvarea unei dileme morale tragice etc. Acesta este şi mecanismul progresului moral în interpretare utilitaristă. Metoda lui Hare beneficiază de un singur principiu (demonstrat *a priori*) şi de numeroase reguli secundare întemeiate pe el. Ea permite evaluări morale la ambele niveluri, fiecare nivel beneficiind de proceduri diferite şi putând rezolva cazuri diferite.



aplicații la cazuri particulare (subordonarea unor cazuri la reguli generale)
acțiuni cauzate de dispoziții morale; educație morală.

Iată un exemplu de conflict al datoriilor morale ce poate avea loc în spitalele psihiatrice. Codul medical al psihiatrilor stipulează că "Pacienții nu trebuie privați de libertate împotriva voinței lor" (principiul libertății); el stipulează şi că "Publicul trebuie protejat de vătămările posibile pe care i le pot produce bolnavii psihic" (principiul protecției publicului). În mod obişnuit, la nivelul intuitiv, medicii trebuie să respecte dogmatic ambele reguli, fără a-şi pune problema justificării lor utilitariste sau kantiene sau de alt fel; ele sunt pur şi simplu „intuiții", reguli „absolute" (i.e. bine înrădăcinate) adoptate prin tradiție de comunitatea profesională a medicilor. Dar aceste reguli pot intra în *conflict* în anumite circumstanțe particulare (de pildă, în cazul unor bolnavi psihic foarte periculoşi, dar care nu par aşa). A respecta principiul libertății (a-i lăsa liberi pe aceşti bolnavi, la cerere) înseamnă a încălca principiul protecției publicului (a supune publicul riscului unor agresiuni) şi invers. În această situație, am putea încerca să *specificăm* regula libertății pentru bolnavii periculoşi (se va da lista bolilor) şi să construim o excepție de la regulă de tipul: (PX): "Bolnavii psihic periculoşi (bolnavi de anumite boli) *trebuie* izolați în spitalele psihiatrice". Aceasta e evident o încălcare a principiului libertății *în cazul anumitor boli*. Întrebare: este această încălcare morală? Pentru a răspunde la întrebare trebuie să trecem la nivelul critic de reflecție etică deoarece nu avem nici o regulă care să ne ajute.

Judecata critică a cazului ar consta în următorii paşi:

- definim cât mai precis cazul (tipuri de boli şi de consecinţe dăunătoare);
- identificăm toate *părţile* afectate (bolnavi, victime potenţiale) ;
- estimăm *consecinţele* izolării/eliberării bolnavilor;
- aproximăm *tăria preferinţelor* victimelor - punându-ne imaginativ în locul lor;
- aproximăm *tăria preferinţelor* bolnavilor - punându-ne imaginativ în locul lor;
- aproximăm *probabilitatea* consecinţelor şi *aşteptările* satisfacerii preferinţelor;

După o judecată globală şi aproximativă, putem spune că, probabil, victimele *nu vor prefera* eliberarea bolnavilor din cauza vătămărilor previzibile provocate după eliberare; bolnavii, în schimb, probabil *vor prefera* să fie liberi. Acum punem în balanţă, imaginativ, aşteptările celor două părţi - bolnavii şi potenţialele lor victime - şi facem o judecată globală prin care comparăm tăria preferinţelor noastre, ca potenţiale victime, cu tăria preferinţelor noastre *dacă* ne-am pune imaginativ în locul bolnavilor. În acest exerciţiu nu avem voie să considerăm preferinţele victimelor potenţiale ca principial mai importante decât cele ale bolnavilor (e.g. pentru că, întâmplător, şi noi ne-am afla printre potenţialele victime sau pentru că victimele ar ocupa poziţii sociale mai importante decât bolnavii sau pentru că victimele ar putea fi rudele mele etc.); trebuie, altfel spus, să fim cât se poate de *imparţiali* în judecată.

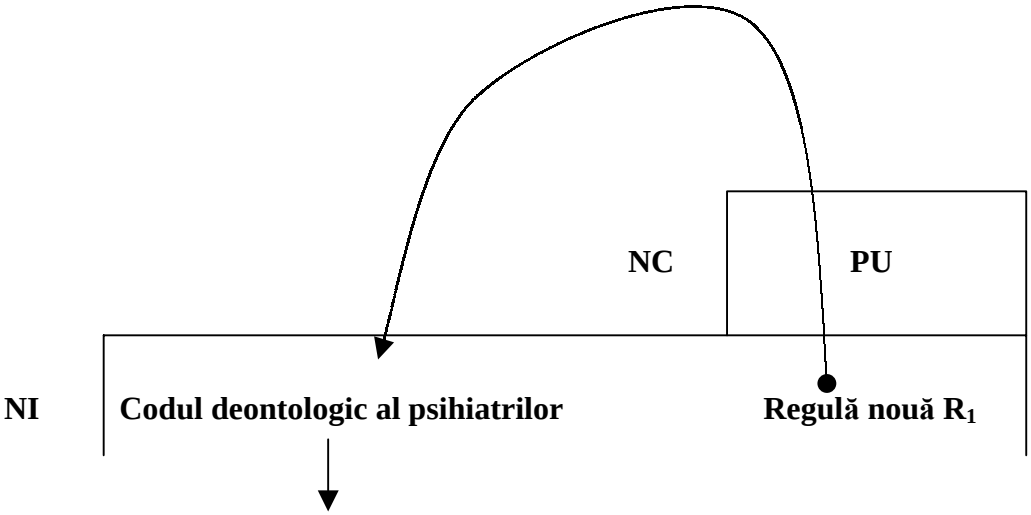
Decizia ar putea suna astfel: dacă vom constata în final că preferinţele victimelor pentru ţinerea în spital a bolnavilor sunt mai puternice, pe ansamblu, decât ale bolnavilor (pentru că sunt mai multe numeric, eliberarea bolnavilor ar putea provoca neajunsuri globale majore, e.g. un sentiment de nesiguranţă şi panică, împiedicarea unor activităţi sociale etc.) atunci e mai plauzibil să spunem că *bolnavii psihic periculoşi trebuie izolaţi în spitalele psihiatrice*. Deci putem introduce (PX) ca o nouă regulă morală la nivelul intuitiv (în codul medicilor psihiatri). Cazul ar putea fi tratat şi prin compararea consecinţelor respectării celor două datorii şi finalizat în *ierarzizarea* acestor datorii în circumstanţele particulare avute în vedere (vezi mai jos).

De notat că acest verdict nu echivalează cu *eliminarea* principiului libertăţii de la nivelul intuitiv; el poate fi interpretat şi ca o *condiţionare* sau restricţionare a acestui principiu: cu alte cuvinte, se introduce o *nouă* regulă valabilă pentru o clasă mai restrânsă de oameni, de felul următor: “Pacienţii nu trebuie privaţi de libertate împotriva voinţei lor, *cu excepţia* celor care au bolile a,b,c”. Verdictele de acest fel nu sunt niciodată certe sau definitive

Colegiul Corpus Christi, Oxford

ci întotdeauna aproximative şi *revizuibile*. Procedura celor două niveluri e aşadar un "test" aproximativ şi revizuibil, o procedură *deliberativă* de evaluare morală, iar nu un algoritm moral.

Să luăm un exemplu de **introducere a unei reguli noi** la NI. Fie aceasta regula R_1 : datoria de confidențialitate a medicului față de pacientul *său*. Formulată inițial pe baza experienței medicale acumulate şi a intuițiilor noastre morale curente, ea trebuie *testată la NC ca regulă morală* (nu cumva e părtinitoare?) cu ajutorul principiului utilității. Apoi, printr-un proces de educare a personalului medical, ea trebuie internalizată în „conştiința morală" a personalului spitalicesc în aşa fel încât încălcarea ei să fie sancționată de un sentiment de remuşcare (sentimentul *moral*).



aplicarea codului şi internalizarea lui de către personalul medical

De notat că testarea are loc prin „cântărirea” *consecinţelor probabile* ale *respectării* regulei R_1 în raport cu *încălcarea* lui R_1. Dacă putem să arătăm că respectarea lui R_1 duce în general la maximizarea satisfacerii preferinţelor, atunci vom fi demonstrat că R_1 merită să fie acreditată ca regulă morală nouă la nivelul intuitiv. Făcând o evaluare aproximativă a consecinţelor, putem spune că dacă respectăm R_1 „este mult mai probabil să fie slujite interesele tuturor (medici şi pacienţi – V.M.), considerate în mod *imparţial* (căci la NC nu avem voie să folosim intuiţii morale – V.M.),” decât dacă am încălca regula. Căci dacă încălcăm R_1 atunci vătămările par să fie majore, distrugerea relaţiei de încredere dintre pacient şi medic având o „imensă utilitate” negativă.

Se poate vedea aici cum, în cazul testului lui Hare, criteriul de acceptare a unei datorii noi este: o regulă nouă e acceptată la NI dacă respectarea ei în general maximizează utilitatea comparativ cu încălcarea ei.

Am putea fi şi mai scrupuloşi în realizarea hărţii acestui caz dacă am face o matrice etică a lui. Mai întâi, vom determina cât mai precis tipul de acţiune avut în vedere. E vorba de *acţiunea medicului de a refuza să furnizeze date despre starea de sănătate a pacientului său, indiferent de boală şi indiferent cine le cere, cu excepţia pacientului însuşi*. Apoi vom determina persoanele sau grupurile de persoane afectate de acţiune. Grupurile de persoane afectate de acţiune sunt, reducând cazul la forma sa cea mai simplă, două: medicii şi pacienţii lor. Vom vedea apoi ce impact are acest tip de acţiune asupra acestor două grupuri, aplicând paşii metodei lui Hare. Ceea ce trebuie să determinăm în continuare este ansamblul *consecinţelor* acţiunii şi care sunt *preferinţele* părţilor implicate; ultima operaţie presupune un exerciţiu imaginativ de „schimbare a rolurilor” în care nu acordăm o atenţie specială niciuneia dintre părţi (*imparţialitate*) ci tratăm preferinţele altora ca şi cum ar fi ale noastre. Voi folosi în evaluarea gradului de satisfacere a preferinţelor de către consecinţele acţiunii *ponderi* ale intensităţii satisfacerii preferinţei între 4 (preferinţa e foarte satisfăcută), 0 (neutralitate) şi - 4 (preferinţa e foarte nesatisfăcută). Produsul dintre ponderi şi probabilitaea consecinţelor reprezintă *aşteptarea* satisfacerii preferinţelor. Conchidem făcând *soldul* (sumarea) aşteptărilor pentru toate părţile implicate. Iată matricea pentru cazul în care *medicul respectă datoria confidenţialităţii*.

	Consecinţele acţiunii în genere asupra grupului	**Preferinţele părţilor implicate (exerciţiu imaginativ de inversare a rolurilor)**	**Gradul satisfacerii preferinţe-lor de către consecinţele acţiunii (ponderi pe consecinţe)**	**Probabilitatea producerii consecinţelor**	**Aşteptarea satisfacerii preferinţelor (suma ponderilor x probabilitatea)**	**Soldul aşteptă-rilor**
Medici	-medicii respectă regulile spitalului şi sunt apreciaţi pentru asta.	- preferă să respecte regulile în general şi să se bucure de prestigiu.	+4	80%	+3,2	+3,2
	- medicii câştigă încrederea pacienţilor.	-preferă ca bolnavii să aibă încredere în ei	+3	80%	+2,4	
	- la boli periculoase (SIDA) medicii riscă pericolul de infestare a altora dacă respectă	- la boli periculoase preferă să nu respecte regula.	-3	80%	-2,4	

	regula.					
Pacienți	- bolnavul își întărește încrederea în medic. -la boli periculoare bolnavul riscă să-i infesteze pe alții pentru că aceştia nu sunt preveniți.	- preferă să poată avea încredere în medic. - preferă să nu infesteze pe alții.	+4 -4	80% 70%	+3,2 -2,8	+0,4 Total: 3,6

Vom face acum o matrice similară pentru acțiunea de *încălcare a regulii de confidențialitate*, de trădare de către medic a încrederii pacientului (chiar şi cu un scop bun):

	Consecințele acțiunii în genere asupra grupului	**Preferințele părților implicate (exercițiu imaginativ de inversare a rolurilor)**	**Gradul satisfacerii preferințelor de către consecințele acțiunii (ponderi pe consecințe)**	**Probabilitatea producerii consecințelor**	**Aşteptarea satisfacerii preferințelor (suma ponderilor x probabilitatea)**	**Soldul aşteptă-rilor**
Medici	- spune secrete despre pacienți în stânga şi în dreapta - nu e apreciat de colegi şi pacienți (nu au încredere în el).	- nu ar prefera să fie trădat de medicul său dacă ar fi pacient. - ar prefera ca pacienții să aibă încredere în el.	-3 -3	80% 80%	-2,4 -2,4	-4,8
Pacienți	-uneori prejudiciază interesele bolnavului. - diminuarea încrederii bolnavului în medic.	- nu ar prefera să fie trădați. - ar prefera să aibă încredere în medic	-3 -4	80% 80%	-2,4 -3,2	-5,6 sold: -10,4

Şi iată rezultatul: încălcarea regulei noi duce la minimizarea comparativă a utilității; deci e „rațional moral” să *preferăm*, prin urmare să *prescriem* sub forma unei reguli morale la nivelul intuitiv, tipul de acțiune care respectă confidențialitatea pentru că el are drept consecință o mult mai mare satisfacere a preferințelor medicilor şi pacienților luați împreună.

Iată acum şi un exemplu de **conflict *per accidens* al datoriilor**. Fie două datorii la fel de valabile aparținând codului deontologic al medicilor psihiatri:

R_1 = datoria de confidențialitate a medicului față de pacientul *său*.
R_2 = datoria de sinceritate față de un angajator care solicită un certificat medical (dreptul publicului de a fi protejat).

În condiții normale, ambele datorii trebuie aplicate la NI: medicul trebuie să păstreze secretul cu privire la starea mentală a pacientului său şi să fie transparent față de autorități atâta vreme cât nu lezează interesele pacientului său.

Dar apare un caz special:

> **Cazul C_1 :** pacientul vrea să se angajeze ca funcționar; boala nu-l deranjează semnificativ în această muncă, aşa încât el crede că „starea sa de sănătate ar trebui trecută cu vederea": medicul ar trebui să încalce datoria de sinceritate față de angajator şi să dea prioritate regulei confidențialității *în acest caz*.

Criteriul implicit de decizie în acest exemplu este: cântărim cele două datorii în termeni de *consecințe bune sau rele* pentru toți cei afectați, priviți în mod imparțial. Făcând aceasta, e foarte probabil să conchidem şi noi că e moral ca medicul să încalce R_2 pentru a respecta R_1, căci în acest fel interesul pacientului ar fi afectat semnificativ în bine (s-ar putea angaja), în timp ce interesul public nu ar fi afectat deloc (boala sa nu reprezintă un pericol public dacă e angajat ca funcționar).

> **Cazul C_2** : pacientul vrea să se angajeze ca pilot de avion şi boala îi afectează serios munca, riscând viața viitorilor pasageri.

În acest caz, în mod evident, balanța va înclina spre interesul public: după un calcul atent al consecințelor, vom constata că e preferabil să încălcăm R_1 pentru a putea respecta R_2. Aceasta e o procedură de *ierarhizare* a datoriilor conflictuale *per accidens* în anumite circumstanțe particulare: datoria de sinceritate față de un angajator are prioritate în fața celei de confidențialitate în circumstanțele în care bolnavul suferă de o anumită boală, incompatibilă cu meseria în care vrea să se angajeze.

Iată acum **cazul lui Jim** descris de B. Williams care ar putea fi şi el tratat ca un conflict *per accidens* a două datorii: datoria de a nu *ucide deliberat* ființe umane nevinovate şi, respectiv, datoria de a nu *lăsa să moară* ființe umane nevinovate. Cum decidem ce e moral să facă Jim în acest caz când nu avem nici o regulă pentru o situație ca aceasta? Jim are la dispoziție doar două acțiuni: (A) să ucidă deliberat un indian şi astfel să salveze de la execuție alți 19, respectiv (B) să refuze uciderea indianului şi să lase să moară 20 de indieni nevinovați. Am putea încerca să decidem evaluând, atât cât ne stă în putință, cum ar afecta, comparativ, consecințele celor două acțiuni satisfacerea preferințelor tuturor celor implicați, tratați în mod imparțial. Dar cine sunt cei implicați? Ei par a fi: Jim, indienii şi populația satului (țării) unde se petrece întâmplarea (poate şi cetățenii țării lui Jim, care vor auzi de aventura lui). Să încercăm o evaluare după metoda lui Hare începând cu acțiunea (A): Jim ucide deliberat un indian şi salvează alți 19.

Părțile implicate	Consecințele acțiunii în genere asupra grupului	Preferințele părților implicate (exercițiu imaginativ de inversare a rolurilor)	Gradul satisfacerii preferințelor de către consecințele acțiunii (ponderi pe consecințe)	Probabilitatea producerii consecințelor	Așteptarea satisfacerii preferințelor (suma ponderilor x probabilitatea)	Soldul așteptă-rilor
Jim	-are remușcări pentru că a ucis (poate traume psihice).	- a preferat să nu ucidă	-4	100%	-4	
Indieni	- e ucis un indian nevinovat. - salvați 19 indieni.	- a preferat să nu fie ucis. -ceilalți au preferat să fie ucis unul dintre ei și să fie salvați 19.	-4 +4	50% 50%	-2 +2	
Popor	- pierd un sătean ucis. - subminarea justiției (exemplu de abuz permis). - justifică metoda țapului ispășitor. - prost exemplu educativ.	- să piardă un om și să trăiască restul. - să aibă un sistem al justiției solid. - să nu fie abuzuri. - să aibă copii educați moral.	+3 -3 -4 -2	50% 60% 70% 60%	+1,5 -1,8 -2,8 -1,2	
						-8,3

Să facem tabelul şi pentru acțiunea (B): Jim refuză omorul şi lasă să moară 20 de oameni.

Părțile implicate	Consecințele acțiunii în genere asupra grupurilor	Preferințele părților implicate (exercițiu imaginativ de inversare a rolurilor)	Gradul satisfacerii preferințelor de către consecințele acțiunii (ponderi pe consecințe)	Probabilitatea producerii consecințelor	Așteptarea satisfacerii preferințelor (suma ponderilor x probabilitatea)	Soldul așteptă-rilor
Jim	-nu are remușcări pentru ucidere directă. -are remușcări pentru că a lăsat să moară - e mândru că nu a fost laș și e apreciat pentru asta.	- a preferat să nu ucidă - a preferat să nu lase să moară. - a preferat să respecte principiile	+4 -2 +4	100%	+4 -2 +4	6
Indieni	- sunt lăsați să moară 20 de indieni.	-ceilalți indieni au preferat să fie ucis unul dintre ei și să fie salvați 19.	-4	50%	-2	-2
Popor	- pierd 20 de săteni. - subminarea justiției (exemplu de abuz al militarilor). - celebrează un	- să piardă un om și să trăiască restul. - să aibă un sistem al justiției solid. - cetățenii	-3 -3	50% 60%	-1,5 -1,8	-1,7

	exemplu pozitiv de om (Jim) care respectă legea. - pe ansamblu, prost exemplu educativ.	preferă ca Jim să fie un om cu principii. - să aibă copii educați moral.	+4 -2	70% 60%	+2,8 -1,2	
						+2,3

Tabloul acesta sugerează că ar fi preferabilă şi recomandabilă moral acțiunea (B). Să fie aceasta şi pentru că pare mai puțin grav moral a lăsa pe cineva să moară decât a-l omorî în mod deliberat?

Trebuie însă precizat că Hare nu face niciodată evaluări atât de amănunțite. El procedează prin judecăți mult mai calitative, globale, aproximative şi eliptice. Aproape niciodată el nu estimează probabilitățile şi aşteptările şi întotdeauna se bazează pe un anume *fler moral* de care se pare că ar trebui să dea dovadă şi un bun gânditor critic. La rigoare, însă, nivelul critic e nivelul unei gândiri strict raționale şi
calculatorii – gândirea ce-l imită pe arhanghel. Metoda lui Hare, reformulată pentru uzul publicului larg – de pildă pentru cei ce fac training etic cu personalul unei firme - ar putea consta în următoarele instrucțiuni:

1. Stabiliți cât mai exact faptele. Ce acțiune (politică, decizie de a acționa, program de cercetare) evaluați și circumstanțele relevante în care ea are loc; fiți cât mai neutri cu putință, ignorând identitatea făptașilor; nu vă luați după zvonuri și lăsați la o parte sentimentalismele; la nevoie, apelați la experți.
2. Verificați conformitatea acțiunii evaluate cu codurile morale existente. Acea acțiune e **morală** dacă respectă regulile codului etic al organizației (sau regulile cele mai uzuale ale moralei comune, poate și alte reglementări etice recunoscute de firmă) și e **imorală** dacă le încalcă.
3. **În comportarea de zi cu zi, respectarea regulilor morale și nu consecințele actelor contează din punct de vedere etic**. Dacă, la un moment dat, o acțiune oarecare respectă regulile codului etic dar prin ea facem rău colegilor (inclusiv nouă înșine), nu ni se poate reproșa nimic din punct de vedere moral și trebuie să respectăm în continuare regula; doar suntem oameni *cu principii* morale! Ca și în drept, trebuie să urmărim să fim acoperiți în tot ceea ce facem de regulile codului etic.
4. Alertă pentru *Comitetul de etică* – se cere modificarea codului moral! În cazul în care anomalia de mai sus se repetă și devine simptomatică, nu vom încălca regulile, ci vom avertiza *Comitetul de etică* pentru a analiza, modifica sau chiar abandona acea regulă care, dacă e respectată în genere, produce mai multe efecte negative decât pozitive în organizație și în raporturile cu clienții.
5. O acțiune nu poate fi numită „morală" dacă nu e reglementată de un Cod etic. Când apare un caz cu totul nou, nereglementat în Cod, e.g. un tip de acțiune care ne aduce mari beneficii, noi nu putem să o numim „morală" atâta vreme cât nu-i corespunde o regulă în cod. Numai pe baza regulilor codului etic putem decide moralitatea unei acțiuni. Prin urmare, dacă credem că e vorba de un caz tipic, deosebit de important pentru organizație, trebuie să cerem *Comitetului de etică* să introducă (sau nu) *o nouă regulă morală* în cod care să reglementeze acest nou caz.
6. Îmbogățirea Codului etic cu o regulă morală nouă are drept condiție necesară *oportunitatea* acesteia. *Comitetul de etică* poate decide îmbogățirea codului cu o regulă morală nouă referitoare la acțiunea X verificând dacă înfăptuirea repetată a lui X de către oameni diferiți și în momente diferite are mai degrabă consecințe pozitive decât negative asupra tuturor celor implicați (a căror listă trebuie stabilită). Dacă are, atunci tipul X de acțiune e **oportun** și putem *formula* o regulă nouă R care să-l justifice. Dacă nu are asemenea consecințe, atunci putem abandona speranța că acțiunile de tip X sunt morale. (La fel se judecă în cazul rezolvării unor **dileme morale**: o nouă regulă care ierarhizează regulile conflictuale poate da rezolvarea oficială a dilemei). Judecata trebuie să fie **imparțială**: întrebați-vă așadar – în timp ce verificați consecințele posibile asupra tuturor părților implicate - dacă acțiunea X și consecințele ei ar conveni *oricăreia* dintre aceste părți, aflate în circumstanțe similare, imaginându-vă pe rând în locul lor.
7. Pentru ca regula nouă să fie „morală" ea trebuie, în plus, să fie „dominantă" și deci să aibă asociate *sancțiuni sociale* de diferite tării – printr-un proces de omologare socială. Omologați social noua regulă (sau soluția dilemei morale) dezbătând-o public (cu întreg personalul organizației – prin traininguri etice etc.) și verificând dacă: i) tipul de utilitate apărat de regulă e „vital" pentru societate ca întreg, dacă e de felul celor apărate de principiile etice; ii) dacă noua regulă e compatibilă cu alte reglementări morale și juridice; iii) dacă noua regulă nu încalcă alte valori importante ale instituției sau societății (religioase, politice, economice etc.). Codul etic trebuie să fie public și adoptat pe multiple criterii de larg interes social.
8. Internalizați noua regulă morală. Sancțiunile *tipic morale* sunt remușcările propriei conștiințe și oprobriul opiniei publice în caz de încălcare a regulei. Această *motivație morală* în favoarea repsectării regulei poate fi formată prin lansarea unor programe de i) training etic și ii) formare a unei culturi instituționale favorabile eticii.

Sigur, evaluările morale eliptice și aproximative au forța lor de sugestie didactică, ele arată că „teoria merge", dar nu sunt convingătoare atunci când o instituție a statului cere, de exemplu, evaluarea acceptabilității morale a punerii pe piață a unei noi biotehnologii obținută cu organisme modificate genetic. În acest caz se pretinde o responsabilitate sporită și deci instrumente de evaluare mai riguroase. De aceea prefer să disting între 1) *ilustrarea* funcționării unor teorii etice prin aplicații relevante (activitate didactică), 2) *evaluarea etică* (*ethical assessment*) sau *auditul etic* al activității unor Comitete de etică sau firme etc. (prin aplicarea unor standarde de evaluare, asemănătoare cu cele pentru asigurarea calității) și 3) *decizia etică* (*ethical decision making*) în cazul stabilirii, la cererea unor instituții ale statului, a acceptabilității morale a unor noi tehnologii, politici publice, rezultate ale cercetării științifice etc. (prin aplicarea unor „instrumente etice" mai bine proceduralizate). Testul lui Hare ar putea fi folosit atât în scopuri didactice, făcând evaluări simplificate și aproximative, cât și pentru sprijinirea

deciziei etice a unor comisii etice specializate; în acest din urmă caz, însă, el trebuie adus într-o formă mai standardizată - chiar dacă mai incomod de utilizat - cum e, eventual, cea de mai sus.

Să ne imaginăm o Comisie de etică formată doar din adepți ai teoriei utilitariste a lui Hare. În mod firesc, lor li se va cere în primul rând să formuleze textul noii politici sau al noii legi care ar trebui evaluată moral. Apoi, să facă o primă evaluare morală utilizând testul tehnic al lui Hare. Pentru un utilitarist acțional simplu, dacă acțiunea singulară evaluată maximizează utilitatea generală atunci ea e morală. Pentru Hare însă aceasta înseamnă doar *oportunitate*. Spre a putea vorbi despre acceptabilitatea *morală* a unei acțiuni particulare trebuie să *continuăm* procesul de decizie şi aceasta presupune a vedea ce alte eventuale motive de acceptare sau, dimpotrivă, de repulsie sau indignare morală mai pot exista în afara celor presupuse de judecarea cazului individual prim - şi aceasta pentru o varietate de cazuri individuale de acelaşi *tip*. Cu alte cuvinte, trebuie să instituim o "datorie" sau lege morală nouă. Aceasta nu se poate face în mod serios decât prin *dezbateri publice* care să antreneze specialişti diverşi, dar şi oameni de rând afectați de fenomen sau care ar putea fi afectați. Dar dacă o „datorie morală" e, aşa cum susține Hare, o propoziție prescriptivă, universalizabilă şi dominantă, impusă de societate datorită înaltei utilități pe care o produce respectarea ei la nivelul întregii societăți, motivată de o dispoziție morală fermă a caracterului care e asimilată prin educație şi a cărei încălcare e însoțită de sentimentul de dezgust şi ruşine, fiind condamnată social,[32] atunci e puțin probabil ca membrii comisiei utilitariste de etică să se mulțumească doar cu calculul consecințelor ce rezultă din adoptarea acestei legi în comparație cu cele ce rezultă din neadoptarea ei pentru a decreta acceptabilitatea sa morală. Procesul care va avea loc în continuare va fi mai degrabă unul ce utilizează şi criterii neutilitariste, cum ar fi *compatibilitatea* noii reguli cu cele vechi, cu restricțiile juridice existente, cu idealurile noastre politice şi religioase, cu interesele economice. Cu alte cuvinte, testul utilitarist e numai *un moment* – e drept, foarte important - al procesului de decizie etică; ceea ce intervine în plus şi decide finalmente e însă un complex fenomen de **omologare socială** a regulei care a trecut testul utilității, utilizând criterii diverse, inclusiv politice, şi angajând o dezbatere publică şi democratică asupra acceptabilității morale a respectivei reguli noi. Procesul de omologare socială e un proces *public* şi *multicriterial*.

Bibliografie:

Filosofia morală a lui R. M. Hare (ed. V. Mureşan), Editura Paideia, 2006.

Principalele opere ale lui R. M. Hare

R. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1952.
R. Hare, *Freedom and Reason*, OUP, 1963.
R. Hare, *Moral Thinking*. *Its Levels, Method and Point*, Clarendon, 1981.

[32] V. Mureşan (ed.), *Filosofia morală a lui R. M. Hare*, Editura Paideia, 2007, p. 65.

R. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997.
R. Hare, *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, 1989.
R. Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998.
R. Hare, *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993

Lucrări despre filosofia morală a lui R. M. Hare

Denham, S. F. Jackson, *Influența lui Kant asupre filosofiei britanice contemporane*, în A.. Montefiore, V. Mureşan (ed), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.
D. Seanor, N. Fotion (eds), *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press, 1988.
W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, 1970.

13. Teoriile etice şi „etica aplicată”

Sunt sau nu indispensabile teoriile etice pentru a rezolva dilemele eticii aplicate? De ce construim şi studiem teorii etice? Nu am putea face etică aplicată şi fără ele? Oare un student care-şi pregăteşte teza de licență pe o temă de etică aplicată *trebuie* să studieze în prealabil şi să folosească în argumentare teorii etice? Sensul inițial al „eticii aplicate” sugera un indubitabil răspuns afirmativ la ultima întrebare: etica aplicată e prin definiție o *aplicare a eticii*, în primul rând a teoriilor etice. R. M. Hare era susținătorul înfocat al acestui punct de vedere. Studentul nostru ar trebui, aşadar, să studieze mai întâi marile teorii etice şi apoi să le aplice la diverse cazuri particulare culese din viața de zi cu zi; şi cu cât aceste cazuri vor fi mai „trăznite”, cu atât probabilitatea de a lua o notă bună va fi mai mare.

Între timp, însă, chestiunea aceasta a devenit controversată pentru că însăşi etica aplicată a evoluat. Ea s-a specializat enorm şi a ajuns aproape în întregime pe mâna oamenilor de ştiință, a medicilor, a oamenilor de afaceri etc. În paralel, chiar între filosofi s-a încins lupta, unii dintre ei ajungând la poziții excentrice de pe care susțin pur şi simplu că filosofia morală sistematică şi rațională nu mai are nici un rol de jucat în discuțiile de etică practică, rolul ei trebuind să fie luat de ... literatură şi ziaristică. Oricum ar sta lucrurile, putem conchide că există atât apărători, cât şi critici ai relevanței şi utilității teoriilor etice (clasice, mai ales) în evaluarea morală a unor acțiuni, decizii, politici publice sau reguli concrete.

Există o cale regală a eticii?

Am trecut în revistă trei mari construcții teoretice din istoria filosofiei morale şi am putut vedea, cu acest prilej, că **teoria etică** ne e utilă nu doar ca instrument menit să ne ajute în efortul de lămurire a unor aplicații practice, ci ea e în primul rând o *explicație* sistematică a ce anume este viața morală reală, a specificului limbajului moral şi a particularităților gândirii morale; desigur, această explicație e de obicei însoțită de

formularea unui *test* general pentru evaluarea etică a acțiunilor, opiniilor, deciziilor ori persoanelor. Kant a furnizat o teorie a datoriei bazată pe gnoseologia sa transcendentală; Mill a lăsat posterității o teorie a acțiunii morale bazată pe psihologia asociaționistă; iar Hare ne-a propus o teorie etică - ce sintetizează utilitarismul şi kantianismul - bazată pe o explicație logico-lingvistică a discursului moral. Toți acești autori au fost susținători fermi ai utilității teoriilor etice în evaluarea situațiilor practice, mai ales a situațiilor complicate, dilematice; Hare declara chiar că şi-a subordonat întreg efortul de edificare teoretică obținerii unui bun instrument de evaluare morală, util în dezbaterile de etică aplicată.

Există însă nu puțini contestatari, atât în tabăra filosofilor analitici anglofoni, cât şi în aceea a filosofilor continentali. Postmoderniştii, poststructuraliştii, deconstructiviştii (E. Levinas, F. Lyotard etc.) percep viața morală ca fiind prin excelență fragmentară, inaptă să fie prinsă sub legi generale şi teorii; ea e mai degrabă un teritoriu sustras judecății raționale.[33] Pe aceeaşi linie, narativiştii americani (M. Nussbaum, A. MacIntyre, R. Rorty etc.) văd viața morală sub forma narațiunii şi comunicării care nu pot fi obiect al unor teorii, ci doar al unor exerciții de comunicare şi identificare imaginativă folosind mijloace de inspirație literară. Poziția dominantă pare să fie, totuşi, cea favorabilă rațiunii, argumentului, judecății obiective şi teoriei, chiar dacă natura uneori prea tehnică a filosofiei morale i-a făcut pe oamenii de rând şi pe formatorii de opinie să apeleze mai degrabă la preoți decât la eticieni pentru a judeca public o întâmplare morală sau alta. Statutul de „expert" al filosofului moralei în discuțiile de etică aplicată (de pildă în consiliile etice) rămâne un subiect controversat, în ciuda faptului că o anume competență profesională în materie de etică este cerută tot mai des în consiliile naționale de etică din diferite țări, europene sau nu[34]. Există mulți susținători, inclusiv printre filosofi, ai punctului de vedere că tot ceea ce poate oferi eticianul decidenților politici e un sprijin în a-şi clarifica propria gândire, în a identifica presupozițiile sau principiile pe care se bazează tacit atunci când abordează diverse chestiuni practice; nu ar fi rolul lor să facă judecăți cu privire la ce e moralmente corect şi ce nu. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci filosofii moralei ar trebui să închidă prăvălia. Menirea lor e *tocmai* să-i ajute pe decidenții politici să ajungă la concluzii argumentate, deci nearbitrare cu privire la ce e moralmente corect şi ce nu. Proiectele Comisiei Europene de a elabora „instrumente etice" de evaluare *morală*, care să depăşească nivelul judecăților morale intuitive şi emoționale, sunt o dovadă în acest sens[35]. Nu mai puțin simptomatică e apariția unei noi discipline, „managementul eticii" (*ethics management*), care se ocupă de conducerea tuturor aspectelor ce țin de viața morală a unei organizații: codurile etice, comitetele etice, consultanța morală, trainingul etic, auditul etic intern, etc.

La toți cei trei autori studiați am întâlnit tentative mai bine sau mai slab conturate de a-şi *aplica* teoriile. Aplicare înseamnă în acest caz *verificarea* şi *ilustrarea* prin exemple sugestive a bunei funcționări a respectivelor teorii. Ceea ce s-a numit „etică aplicată"

[33] Părerea lui Hare despre acest tip de abordare e următoarea: "Se fac pe alocuri încercări de a încuraja studierea filosofilor continentali romantici, dar eu nu am considerat niciodată că acest lucru ar fi de prea mare folos pentru promovarea scopului principal al filosofiei: clarificarea gândirii noastre despre viața practică" (Interviu realizat în 1999 de P. Momtchiloff).

[34] M. Fuchs, *National ethics councils*, Nationaler Ethikrat, Berlin, 2005, p. 87.

[35] (http://www.**ethicaltools.info/content/Project_Plan_Ethical_Bio_TA_Tools.pdf**)

începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea a fost însă altceva, a fost o tentativă de a arăta că etica filosofică poate fi utilă în dezbaterea sistematică şi lămurirea mai profundă a unor teme fierbinți ale agendei publice, după câteva decenii de saturare cu abstracții meta-etice şi de ignorare a vieții morale reale. Aşa se face că, în SUA mai întâi, teme precum avortul, eutanasia, homosexualitatea, drepturile minorităților, drepturile animalelor etc. au ajuns subiect de cursuri academice în departamentele de filosofie morală.

Ulterior, mai ales sub presiunea mediului medical şi al cercetării din ştiințele viului, interesate în formularea explicită a regulilor morale ale profesiei şi în realizarea unui consens etic apt să depăşească divergențele dintre varii doctrine morale şi religioase, s-a dezvoltat bioetica şi etica medicală, alte etici ale profesiilor (etica afacerilor, etica ziaristică etc.), impunând exigențe ştiințifice tot mai ridicate şi mai specializate discursului eticii aplicate care tinde să devină astăzi o *profesie aparte*, prin excelență interdisciplinară, non-filosofică, deci plasată tot mai mult în afara departamentelor de filosofie, în centre de cercetare specializate.

S-a început prin a crede că teoriile etice sunt cele mai puternice mijloace de justificare a unor teste pentru rezolvarea dilemelor noastre practice. Specificul acestei abordări – pro-teoretice – constă în faptul că eticienii au încercat să *justifice rațional* aceste teste, printr-o procedură pretins obiectivă (independentă de moralitatea comună), şi nu s-au mulțumit să livreze, fără nici o justificare, „cutii cu instrumente etice" pentru uzul cotidian al medicilor, cercetătorilor sau oamenilor de afaceri. Teoreticienii văd în această justificare rațională obiectivă o mare virtute, criticii teoriilor un element redundant. Se poate spune însă că modelul clasic de discutare şi evaluare morală a unor cazuri practice este cel „**deductivist**" sau „**de sus în jos**", ilustrat şi de cei trei autori studiați. În contextul acestui model, pentru a judeca moralitatea unor cazuri particulare de etica presei sau de etica relațiilor sexuale utilizăm cadrul furnizat de o teorie etică sau, comparativ, de mai multe. Mai tehnic vorbind, din principii deducem reguli („teoreme", cum le spune Mill) şi din reguli, combinate cu anumite fapte particulare relevante, *deducem* judecata morală ce ne ridica semne de întrebare. Mai exact, dintr-un principiu prim „deducem" într-un fel sau altul o mulțime de reguli derivate (sistemul datoriilor morale), pentru ca apoi să evaluăm cazurile particulare problematice prin subordonarea lor la aceste datorii. De exemplu, din principiul utilității deducem datoria „Orice act care are descripția A este corect moral (obligatoriu)" şi apoi, bazându-ne pe un fapt particular, „Acțiunea b are descripția A" conchidem că „Acțiunea b este corectă moral (obligatorie)". Evident, rolul jucat de teorie în acest model e major. Teoria furnizează reguli universale, iar cazurile noi sunt evaluate prin subordonare la aceste reguli. În această viziune, nu putem practica bine etica aplicată fără a avea o bună teorie (Hare). Iar studentul nostru trebuie să discute cazul concret în contextul unei anumite teorii ce-i serveşte ca ghid. Majoritatea manualelor de „etică aplicată" sunt concepute în acest spirit: ele arată cum pot fi *aplicate deductiv* diferitele teorii etice la cazuri particulare.

Din diverse motive, modelul deductiv al evaluării morale a fost contestat. S-a observat, de exemplu, că el ne cere să aplicăm o teorie pentru a rezolva o problemă practică particulară, ceea ce presupune tacit că există o *singură* teorie corectă. Întrebarea dificilă care se ridică imediat este: care e aceasta şi pe ce bază o *adoptăm*? Aşa cum am văzut, o putem adopta dogmatic (etica creştină e adoptată astfel), prin critica teoriilor

concurente (Kant, Mill) sau prin sinteza teoriilor concurente (Hare). Adoptarea prin critica teoriilor concurente nu ne selectează însă teoria cea bună, rămânând în joc mai multe teorii la fel de valabile - fiecare şcoală cu propria teorie. La fel stau lucrurile în cazul sintezei: fiind posibile mai multe sinteze, de ce să o adoptăm neapărat pe cea a lui Hare? La aceste întrebări deductivistul nu are un răspuns convingător. Iar dacă evaluăm acelaşi caz prin prisma *mai multor teorii*, nu devenim oare incoerenţi? Uneori s-a dovedit că da. În acest din urmă caz, cu ce substituim sau completăm „deducţia" pentru a reveni la coerenţă? Negociem pur şi simplu în finalul evaluării un anume „verdict" folosind mijloace de persuasiune raţionale şi extra-raţionale? Admite etica instrumente non-raţionale de persuasiune? Putem oare accepta mai multe verdicte morale la fel de plauzibile? În interpretarea lor de manual, marile teorii etice nu admit un asemenea pluralism al evaluărilor. În realitate, am văzut că lucrurile sunt mult mai nuanţate.

„**Expertul moral"**

Apoi, s-a mai obiectat că strategia deductivistă suprasimplifică situaţiile morale prin utilizarea unor reguli universale simple în care bogata realitate a vieţii etice e obligată să se înghesuie şi să se deformeze. Viaţa morală reală ar fi formată din evenimente complexe, particulare şi irepetabile iar evaluarea morală nu s-ar putea face bine decât caz cu caz, nu prin apel la reguli universale (aceasta e teza „particularismului etic"). S-a mai spus că deductivismul diminuează importanţa majoră pe care ar trebui s-o aibă în etică practicile morale existente (tradiţia morală), prin încercarea de a fundamenta etica pe un principiu abstract şi independent de moralitatea comună (obiectiv). În fine, s-a obiectat că aceia care se confruntă direct cu problemele eticii aplicate (medici, moaşe, oameni de afaceri etc.) nu au nici pregătirea şi nici timpul să asimileze sofisticatele noastre teorii etice. E absurd să predai medicilor sau asistentelor din spital etica lui Aristotel. Ei au nevoie de *instrumente* mult mai simple, mai uşor de învăţat şi de aplicat. De pildă, testul de universalizare al lui Kant, care presupune ipotetica ştiinţă a „teleologiei naturii", e complet depăşit, extrem de obscur şi deci inadecvat, de pildă, pentru formarea etică a oamenilor de afaceri; testul respectului umanităţii sau autonomiei a supravieţuit însă în practica morală (el e, poate, cel mai important test al etosului european), dar şi acesta trebuie concretizat, adaptat la context pentru a fi înţeles de biologul ce vrea să evalueze etic o nouă biotehnologie. Poate că testul utilitarist al lui Hare e excesiv de arborescent şi greu de aplicat (cum recunoaşte chiar autorul). Aşa a

început căutarea unor „instrumente etice” (*ethical tools*) mai simple, mai uşor de asimilat, care să-i satisfacă pe diverşi beneficiari fără să-i oblige să devină filosofi. Din această perspectivă, explorarea unei strategii de evaluare *de jos în sus* părea să fie mult mai promițătoare pentru elaborarea unor metode eficace.

Specificul **strategiei de jos în sus** sau **inductive** – care ne învață că nu avem o nevoie vitală de teorii - este că ne cere să plecăm de la cazuri particulare, dar paradigmatice, larg împărtăşite, ce stau pe post de *precedente* morale, şi să evaluăm cazul nou prin *analogie* cu acestea. Aici se încadrează în primul rând metoda „**cazuisticii morale**”, dar şi etica virtuții ori stilul de gândire al eticii feministe (etica grijii); în acest cadru, rolul teoriilor etice deductive e cu totul secundar, în schimb rolul înțelepciunii practice (*phronesis*), al flerului sau discernământului moral e major. E vorba de o etică a consensului social gândită prin analogie cu dreptul cutumiar – e o „etică cutumiară” (S. Toulmin). Larg folosită în evul mediu pentru a rezolva problemele de conştiință ale păcătoşilor, metoda cazuistică este astăzi mult utilizată în predarea eticii aplicate (e intuitivă, interactivă şi profesorii promit că nu vor cere cunoştințe etice prealabile!), deşi statutul ei de metodă nu a fost bine clarificat printr-un studiu sistematic. Lucrarea lui Jonsen şi Toulmin, *The Abuse of Casuistry* (1988) a fost prima tentativă de a reflecta ordonat asupra structurii, virtuților şi limitelor acestei metode.

Se pleacă în acest context de la practicile morale existente, circumscriind sfera moralului prin stabilirea unei taxonomii de *cazuri paradigmatice* reprezentative pentru o anumită problematică etică (e.g. exemple tipice, simple, clare, necontroversate de hărțuire sexuală sau omor). Vom decide dacă un caz nou (e.g. invitarea de către şef a unei angajate la o cină) este moral sau nu văzând dacă el se aseamănă suficient de mult cu cazurile paradigmatice. Pentru aceasta comparăm cazul nou cu cazurile exemplare admise utilizând mai puțin logica deductivă, cât judecăți probabile de analogie; nu există reguli explicite pentru asemenea raționamente analogice, ci doar flerul sau discernământul nostru moral, adică ceea ce Aristotel numea *phronesis* (înțelepciune practică). Concluzia evaluării constă în extinderea sau neextinderea valorii morale purtate de paradigmă la cazul nou. Şi cum cazurile poartă în ele o regulă tacită, rezultatul poate consta şi în îmbogățirea cu o regulă nouă a unui cod moral. Rezolvarea unor cazuri neproblematice de acest gen seamănă cu procedura deductivă a subordonării unui caz nou la o regulă generală aşa cum am întâlnit-o la „nivelul intuitiv” al metodei lui Hare.

Dar şi metoda cazuisticii morale are limitele ei. În primul rând, ea nu explică alegerea cazurilor paradigmatice de bază, care trasează granițele moralului; nu ridicăm oare la rang de reper moral simple prejudecăți valabile într-o cultură şi nevalabile în alta? În al doilea rând, nu e clar ce rol au principiile şi teoriile în judecata de tip cazuistic: unii neagă total acest rol, alții nu.

Etica virtuții sau etica neoaristotelică (A. MacIntyre, P. Foot, M. Slote etc.) este un gen de filosofie morală centrată pe om, nu pe acțiune sau regulă, mai exact pe caracterul oamenilor: pentru a trăi o viață morală trebuie să ne cultivăm anumite virtuți (dispoziții ale caracterului). Virtutea e, în acest context, conceptul etic fundamental, nu “corectitudinea”, nici “drepturile” (etica virtuții nu e o teorie bazată pe principii sau datorii). Accentul se pune aici pe importanța *motivelor* acțiunii morale: poți face o acțiune dreaptă (*morală*) pentru că respecți un drept, dar o faci *cu regret.* Aici sentimentul de regret e motivul acțiunii. Atât consecințele acțiunilor, respectarea regulilor, cât *şi motivele* sunt importante în evaluarea morală. De exemplu, e important să

ne întrebăm ce virtuți etice trebuie să aibă un medic, nu doar ce reguli trebuie să respecte el. Ceea ce contează adesea mai mult în viața morală a personalului medical nu e respectarea unor reguli deontologice, ci un caracter de încredere, plin de sensibilitate emoțională. E hotărâtor adesea pentru evoluția unui bolnav ca medicii şi personalul medical să-şi manifeste compasiunea, răbdarea şi optimismul pe o lungime de undă ce rezonează cu pacientul. O acțiune poate fi corectă moral fără a fi virtuoasă, dar ea este pe deplin morală atunci când întruneşte ambele tipuri de calități. Iată de ce virtuțile caracterului nu pot fi ignorate de etică şi în nici un caz de etica aplicată. Dar etica virtuții nu oferă un test operațional de evaluare morală. Nu se poate spune că atitudinea eticienilor virtuții e una anti-teoretică pentru că în acest spațiu avem reale teorii etice. Dar nu avem teorii bazate pe principii şi nici finalizate în teste de evaluare morală. Spiritul acestei abordări se potriveşte mai bine cu o tematică legată de *comunicarea morală*, tematică ce intră mai nou în competența profesională a aşa-ziselor „servicii de consultanță etică"; se spune că formarea unui bun „consultant etic" durează câțiva ani şi presupune studierea unor materii diverse, de la literatură la filosofie şi teologie; dar consultanța morală e înainte de toate o chestiune de har.

În al treilea rând, putem avea un **model de sinteză** între primele două, cum pretinde a fi, de exemplu, modelul coherentist al „**principiismului bioetic**": nici principiile sau teoriile şi nici exemplele paradigmatice nu au prioritate absolută; scopul deliberării e cea mai mare *coerență* a acestora, cel mai mare grad de acord realizat prin întrepătrunderea opiniilor. E interesant de subliniat că principiismul *nu e o teorie etică*, ci mai degrabă un *cadru de evaluare morală* elaborat anume pentru uzul personalului medical şi de cercetare, care nu a beneficiat de o instrucție etică. Un instrument mai recent cum e „matricea etică", elaborat de eticieni şi specialişti în biotehnologii, se *bazează* pe principiism şi deschide calea inventării unor metode etice „prietenoase" pentru uzul unor terți. Acest gen de preocupare metodologică ocupă spațiul intermediar dintre cei ce cultivă teoriile de dragul teoriilor (filosofii moralei) şi cei ce fac alergie la teorii, deşi au nevoie, măcar indirect, de ele (medicii, de exemplu).

Lucrarea clasică a domeniului e aceea a lui T. Beauchamp şi J. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (1979). Se pleacă de la patru principii de bază care sunt nucleul „moralității comune", acel sistem de reguli morale sedimentat prin tradiție de practica vieții medicale şi de evoluția gândirii morale occidentale. Aceste principii de bază sunt:

1) *Principiul respectării autonomiei*: persoanele trebuie să aibă libertatea de a face propriile alegeri şi de a-şi dezvolta propriile planuri de viață (fără controlul altora şi în cunoştință de cauză).
2) *Principiul binefacerii* (*beneficence*): persoanele au obligația de a-i ajuta pe alții să-şi promoveze acele interese care sunt importante şi legitime punând în balanță beneficiile, daunele şi riscurile în vederea obținerii celui mai mare beneficiu net.
3) *Principiul nefacerii răului* (*non-maleficence*): persoanele trebuie să nu facă acele acte care e probabil să cauzeze mai multe daune decât beneficii, cu excepția situației în care există un temei suficient pentru a nu proceda aşa.
4) *Principiul dreptății*: trebuie să distribuim echitabil bunurile şi serviciile medicale.

Spre deosebire de apărătorii teoriilor, principiiştii consideră că aceste principii nu au nevoie de vreo justificare (demonstrare). Ele pot fi *constatate* în „moralitatea comună"

pe care o cunoaşte orice om educat moral şi în tradiția noastră culturală. În plus, ele nu sunt absolute, ci oricând revizuibile, neexistând o ierarhie fixă a lor. În anumite circumstanțe particulare, oricare din ele poate fi surclasată de oricare alta. Într-un cuvânt, ele sunt principii *prima facie*. Pe baza lor se „specifică" apoi (sau se particularizează) o mulțime de "norme" (norma consimțământului informat, a confidențialității etc.) şi de "virtuți" (compasiunea, discernământul, sinceritatea, integritatea, conştiința morală). Decizia morală în legătură cu moralitatea unei reguli noi se ia după criteriul *coerenței* acesteia cu normele existente în sistem, iar în caz de conflict al datoriilor prin cântărirea reciprocă a temeiurilor lor, în funcție de circumstanțe, utilizând din plin abilitățile discernământului moral al evaluatorului. Iar principalii doi paşi în aplicarea acestei metode constau în stabilirea (prin consultare publică) a *listei părților afectate* (*stakeholders*) de o anume acțiune, politică, tehnologie etc. şi, respectiv, a listei *principiilor îndrumătoare* (care fixează interesele legitime ce trebuie avute în vedere atunci când se evaluează impactul acțiunii asupra părților afectate). Evaluatorul va determina cum sunt afectate intelesele legitime ale părților de adoptarea, să zicem, a unei noi tehnici reproductive.

Metoda principiistă (care există şi în alte variante decât cea de mai sus) e larg folosită la elaborarea unor politici publice şi legi la nivel european şi mondial, ca şi la scrierea codurilor morale şi la facilitarea deciziilor morale din comitetele de etică. Ea poate fi folosită cu succes în evaluarea diverselor cazuri de etică aplicată, deşi extinderea celor patru principii la alte clase de fenomene decât cele biomedicale ridică noi probleme. Pentru folosirea principiilor în evaluarea morală a unor cercetări biologice vezi **http://ec.europa.eu/european_group_ethics/avis/index_en.htm**
Pentru principiile codului de conduită al psihologilor, vezi **http://www.apa.org/ethics/code2002.html#general**

În al patrulea rând, am putea enumera poziția celor care cer *excluderea oricărei teorii* etice, a filosofiei morale şi a ideii de justificare rațională din discuțiile de etică aplicată şi înlocuirea lor cu "sensibilitatea morală" forjată prin romane moralizatoare ori prin hagiografii adecvat selectate şi livrate auditoriului. E vorba, de pildă, de mişcarea **narativistă** (R. Rorty, H. Brody, A. Frank, A. MacIntyre, P. Ricoeur), o mişcare îndreptată contra „tiraniei principiilor". Abordarea narativistă în etică s-a centrat pe un aspect particular, şi ignorat, al vieții morale - procesele subiective de *comunicare morală*. De aceea ea e mai apropiată de tehnicile „consultanței morale", de pildă de acele tehnici prin care medicul încearcă să convingă bolnavul să admită un tratament riscant. Această *etică a comunicării* presupune explorarea morală a emoțiilor, a capacității de a simpatiza cu ceilalți, a grijii față de alții. Evident că teoriile complicate şi principiile rigide nu sunt adecvate pentru a realiza comunicarea cu bolnavul; mai degrabă sunt potrivite tehnicile specifice psihologiei, literaturii, criticii literare şi filosofiei fenomenologice. Există şi opinii extreme, care trebuie privite cu îngăduință, cum e cea a lui R. Rorty: filosofia morală nu mai are nici un rol în etica afacerilor şi, în general, în etica aplicată; dimpotrivă, "povestirile şi hagiografiile vor fi etica afacerilor a noului mileniu".

Ultimele evoluții ale efortului de căutare a unor cadre de evaluare morală cât mai simple şi mai accesibile indică o îmbinare între principiism, narativism, etica grijii, etica virtuții şi cazuistica morală. Presați de politicieni şi de publicul larg care cer tot mai mult testarea acceptabilității morale a unor noi tehnologii sau politici publice, nesatisfăcuți de

judecăţile morale impresioniste şi de inexistenţa unei expertize morale profesioniste, specialiştii din diferite ramuri ale cercetării biomedicale au început un program de inventare a unor noi „instrumente etice” adaptate diferitelor ramuri ale cercetării, cum ar fi „matricea etică”, o metodă inspirată de principiism, metoda Delphi, conferinţele de consensualizare etc.
(vezi **http://www.ethicaltools.info/).**

Ne aflăm, aşadar, între focurile încrucişate ale celor ce susţin indispensabilitatea teoriilor etice în discuţiile de etică aplicată şi ale celor ce neagă total această utilitate, având, pe o interesantă poziţie intermediară, pe constructorii de „instrumente etice” accesibile oricărui cetăţean dintr-o societate democratică. Una din sursele caracterului radical al celor două poziţii extreme (avem *întotdeauna* nevoie de teorii/nu avem nevoie *deloc* de teorii) constă în nedistingerea dintre diferitele contexte socio-instituţionale în care vorbim de “etică aplicată” şi în care problema utilităţii practice a teoriilor se pune diferit. Iată câteva asemenea contexte:

- Grupuri de **cercetare academică**, în care se crează studii academice standard de etica aplicată (cele pe care le vedem în manualele clasice de etică aplicată; lucrările studenţilor sunt de acelaşi fel); studiul şi aplicarea teoriilor sunt indispensabile aici.
- **Consilii de onoare** sau de **integritate morală,** organizate în diferite instituţii, partide, universităţi etc.; ele nu au în componenţă specialişti în etică şi au menirea de a veghea colegial la respectarea normelor morale din instituţie; în general, *rezolvă litigiile* din instituţie aplicând pedepse; evident, nu ai nevoie de teorii etice pentru aşa ceva.
- **Comisii, consilii şi comitete de etică** organizate la nivel internaţional, naţional şi local, având de regulă un rol consultativ pe lângă instituţiile statului; acestea sunt formate din specialişti în etică şi din specialişti în alte domenii; ele produc rapoarte pe teme solicitate de guvernanţi. **Comitetele de etică** instituite în spitale, bunăoară, au ca menire: (i) elaborarea, dezvoltarea şi aplicarea codului deontologic al instituţiei; (ii) evaluarea periodică a politicilor instituţiei sub aspect etic şi elaborarea de politici etice noi; (iii) formarea şi întreţinerea unei culturi instituţionale de natură etică; (iv) consilierea morală (în cazul unor categorii de bolnavi); (iv) coordonarea educaţiei etice a personalului şi asigurarea unei imagini bune a instituţiei sub aspect moral. Nu e nevoie nici aici de teorii etice, ci de instrumente adecvate.
- Centre de **consultanţă etică** independente sau funcţionând în spitale, primării etc.; consultanţa etică poate fi practicată şi individual; aici nu avem nevoie de teorii, ci de har.
- **Centre de audit** etic menite elibereze, la cererea beneficiarilor, *certificate* de acreditare morală (ele lucrează prin aplicarea unor standarde, în legătură tot mai strânsă cu activităţile de „asigurare a calităţii”).
- Didactica etică pentru **specialiştii fără o pregătire filosofică**: aceasta presupune inventarea unor metode originale şi adaptate de predare a eticii pentru medici, moaşe, jurnalişti, oameni de afaceri etc.; evident, *Întemeierea metafizicii moravurilor* nu poate fi predată aici. Aici avem nevoie de tehnici didactice pentru "formarea caracterului".

- Didactica etică **pentru filosofi**: aceasta trebuie concepută *altfel* decât cea pentru medici, economişti etc.; în cazul filosofilor, *Întemeierea metafizicii moravurilor* poate fi, şi chiar trebuie să fie, predată.
- **Educația morală a tinerilor**: e un domeniu didactic *sui generis,* care trebuie adaptat fiecărei vârste, cu metode pedagogice proprii; Kant nu a susținut vreodată că pentru a-i educa moral pe elevi ar trebui să-i punem să studieze *Întemeierea metafizicii moravurilor*; mai degrabă ar trebui să inventăm o metodă practică adaptată vârstei, ceea ce el numeşte un "catehism moral".
- **ONG**-uri, care îşi asumă sarcina atragerii publicului larg în evaluarea morală a unor tehnologii, politici etc. de mare interes public. Acestea au nevoie de „instrumente etice" cât mai accesibile.

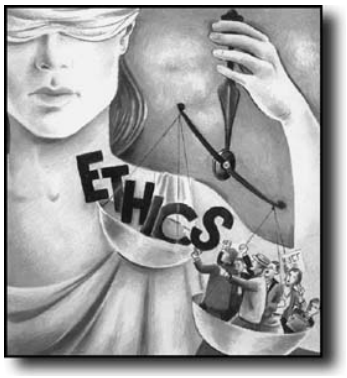
În toate aceste contexte diferite am putea spune că se face „etică aplicată", dar în fiecare context sensul "aplicării" eticii e diferit şi utilitatea practică a teoriilor e diferită. În cercetarea academică de etică aplicată teoriile sunt larg utilizate şi acest gen de studiu nu face economie nici de subtilități filosofice extra-etice. Consiliile de onoare nu au nevoie de teorii pentru calmarea litigiilor, nici de experți morali. Comitetele de etică, atunci când elaborează sau dezvoltă un cod deontologic, au nevoie mai degrabă de „unelte etice" şi de cadre de evaluare morală accesibile, dar şi de experți în bioetică, etica afacerilor etc. Cei ce fac educația etică a tinerilor filosofi se folosesc din plin de teorii; dar nu şi cei ce fac educația morală a moaşelor sau preşcolarilor; în acest caz, mai degrabă tehnicile didactice de tip narativist sunt potrivite pentru educarea caracterelor şi comunicarea morală. Auditorii etici nu lucrează cu teorii, ci cu "grile", nici activiştii ONG-urilor. Deci nu în toate activitățile care pot purta numele generic de „etică aplicată" avem nevoie de teorii etice; dar în unele dintre ele avem. În altele nu teoriile propriu-zise sunt instrumentele indispensabile, ci *cadrele de evaluare morală.*

Pentru cei ce propovăduiesc moartea teoriilor etice şi a filosofiei morale pure, tocmai pentru că ar fi complet indiferente la aplicații, probabil că singura recomandare rezonabilă ar fi să aibă răbdare. Există un spațiu în care *filosofii moralei* s-au ocupat, se ocupă şi se vor ocupa de asemenea cercetări gratuite. Literatura produsă în acest „turn de fildeş" e enormă, dovadă că spațiul în cauză nu e muribund. Şi e firesc să credem că el va trăi mult timp de acum înainte. La cealaltă extremă, există beneficiarii potențiali ai produselor filosofiei morale, oameni şi instituții care nu au nici o legătură directă cu etica: biologi, medici, oameni de afaceri, ziarişti etc. Majoritatea acestora tratează cu dispreț problemele etice, fie pentru că nu le înțeleg, fie pentru că li se pare că etica se reduce la buna creştere sau la declarații de adeziune religioasă, fie, mai ales, pentru că respectarea standardelor etice îi încurcă în activitatea zilnică. În loc să vândă un nou produs modificat genetic, ei „pierd vremea" cu testarea lui morală!

Mai nou, între aceşti doi poli s-a creat o zonă de interfață: aici e locul propriu al creării *metodelor* şi *cadrelor de evaluare morală*, al *instrumentelor etice* menite să ofere un sprijin decidenților pe probleme etice, chiar dacă aceştia nu se pricep deloc la *teoria* etică. Aici putem găsi acele cadre de evaluare morală diverse, cum ar fi: **metoda utilitaristă pe două niveluri a lui Hare, principiismul, cazuistica morală, narativismul şi etica comunicării (Habermas), matricea etică, metoda Delphi, conferințele de consensualizare etc**. Toate acestea formează o „cutie cu instrumente etice" pe care studentul ce-şi pregăteşte licența în etica aplicată e bine s-o poarte cu sine,

alături de marile teorii, sau cel puțin să știe de existența ei; el trebuie să fie capabil *să aleagă la nevoie instrumentul potrivit contextului analizat*. Ignorarea existenței acestui spațiu metodologic intermediar a dus la erijarea filosofului pur al moralei în unicul „expert" ce predică de la amvonul său academic „verdicte morale definitive" pentru medicii, cercetătorii sau oamenii de afaceri „ascultători". De aici a rezultat și reacția critică a acestora din urmă, sătui de „imperialismul filosofilor".

O analogie cu matematica mi se pare sugestivă pentru a indica o ieșire din impas: așa cum există cercetare matematică pură, fără grija aplicațiilor, va exista și o etică pură, complet imună la aplicații; așa cum există adaptări ale cercetărilor matematice pure pentru a oferi diferiților beneficiari (e.g. inginerii) diverse forme de matematici aplicate, tot astfel vom avea metode și instrumente de aplicare a eticii la diferite domenii practice. Și așa cum există ingineri care folosesc efectiv instrumentele specifice ale matematicii inginerești în activitatea lor inginerească, fără să facă matematică pură, tot așa vor exista „experți în neuroetică" sau în „etica biotehnologiilor" care vor folosi instrumentele etice pentru a-și face evaluările morale. Meseria lor e diferită de a eticienilor de profesie („experții în filosofia morală") și nu se confundă nici cu aceea a creatorilor de instrumente etice.



Marea dilemă a eticii

Să revenim un moment la problema *adoptării* unei teorii etice. Am sugerat mai sus că atunci când un utilitarist și un kantian (dar lista ar putea continua) oferă în mod repetat evaluări *diferite* ale *aceleiași* acțiuni, avem toate motivele să fim nemulțumiți; metoda cea mai la îndemână pentru a ieși din încurcătură pare a fi adoptarea *uneia* dintre teorii, pentru a putea privi lumea coerent, numai prin ochelarii ei. Ceea ce am numit adoptarea „dogmatică" a unei teorii etice nu satisface însă o persoană cu sensibilitate filosofică, aș zice o persoană „modernă", obișnuită să gândească cu capul propriu. Adoptarea unei teorii etice prin „critica teoriilor adverse" nu elimină teoriile adverse decât în ochii criticilor, adepții lor continuând să le susțină, eventual să le rafineze. E cazul utilitarismului și kantianismului. Deci a adopta în acest fel o teorie nu înseamnă că am putut dovedi ca false teoriile adverse și deci că le-am eliminat din joc; înseamnă numai că am *aderat* (pe temeiuri raționale și extra-raționale) la o filosofie morală de *școală*. Această strategie este numai în aparență o strategie bazată pe critică *rațională*. În fine, adoptarea unei teorii prin „înglobarea teoriilor adverse" înseamnă același lucru: a adera *subiectiv* la o filosofie morală de școală (e.g. la școala lui Hare),

care e însă numai una dintre mai multele şcoli posibile atâta vreme cât sunt fezabile mai multe asemenea „sinteze”.

Lucrurile se complică şi mai mult atunci când observăm că putem avea doi utilitarişti, de exemplu doi millieni, care evaluează diferit acelaşi act. Manualele sunt pline de asemenea exemple în care, pentru a stabili acceptabilitatea morală a aceluiaşi act, se oferă argumente utilitariste *pro* şi *contra*. De exemplu, pedeapsa capitală are apărătorii ei utilitarişti şi criticii ei utilitarişti. Prin urmare, *adoptarea unei teorii* nu ne scuteşte de calvarul unor evaluări opuse ale aceluiaşi act. Diferenţele apar de data aceasta din selectarea diferită a consecinţelor relevante, a persoanelor sau grupurilor afectate, din importanţa diferită atribuită acestora, din imaginaţia evaluativă mai bogată sau mai săracă a diverşilor evaluatori. Ce soluţie avem în acest caz?

Cred că nu există altă soluţie decât **acceptarea pluralismului** metodelor de decizie morală. Pluralismul evaluărilor etice înseamnă însă probabilitatea unor evaluări *diferite*. Pentru a reduce diferenţele dintre ele şi a le face, cât de cât, să conveargă, e necesar să *suplimentăm* folosirea testelor furnizate de teoriile tradiţionale şi a celorlalte „unelte etice” disponibile cu o procedură de **realizare a consensului** între cei ce participă la evaluare (între membrii „grupului de evaluare”); această procedură devine astfel *parte* a testului etic. Ea e o dovadă în plus că testele etice nu pot ajunge să impună verdicte definitive, ci doar *ajută* decidenţii să aproximeze cea mai bună soluţie, o soluţie care e însă întotdeauna revizuibilă. În această fază - a luării unei decizii consensuale provizorii - sarcina realizării consensului poate fi preluată de câteva metode deja elaborate şi folosite în etica biotehnologiilor şi în cea medicală, anume „metoda Delphi pentru etică” şi „Conferinţele de consensualizare”; acestea par soluţii operaţionale utile pentru depăşirea incongruenţelor în evaluarea morală pe care le generează testele etice propriu-zise. Am putea spune, aşadar, că procesul de evaluare strict morală a unui caz complex se poate face în două faze: prima e aceea de evaluare propriu-zisă folosind *diferite* teste sau cadre de evaluare morală; iar a doua e faza de consensualizare a participanţilor la test şi de elaborare a unei soluţii provizorii. La evaluarea strict etică trebuie să mai adăugăm un proces de recunoaştere publică sau de *omologare socială* a evaluării strict morale – proces care conferă „dominanţă” regulii morale ataşându-i sancţiuni – şi care e de regulă bazat pe mai multe criterii, antrenând publicul larg la decizie.

Câteva concluzii generale ar trebui trase în final : din cele spuse mai sus, rezultă nevoia de a sublinia existenţa unor contexte socio-instituţionale diferite care dau sensuri diferite “eticii aplicate” şi răspunsuri diferite la întrebarea dacă teoriile etice mai au utilitate practică sau nu; de aici rezultă şi necesitatea creării unei diversităţi de *metode* de evaluare, concepute şi folosite în funcţie de context. Studentul care-şi pregăteşte licenţa în etica aplicată poate folosi teoriile etice pentru a face evaluări morale, dar poate folosi şi diferite „unelte etice” (fără teorii) pentru a simula luarea unor decizii morale. El poate studia comparativ comportamentul teoriilor etice în procesul de aplicare şi să colaboreze la inventarea şi perfecţionarea unor noi „unelte etice” sau „cadre de evaluare morală”. În fine, îşi poate pune la lucru flerul moral încercând să compatibilizeze rezultatele diferite la care au dus testele diverselor teorii etice.

Într-un sens mai general, se impune distingerea între *cercetarea etică fundamentală* (filosofia morală, teoriile etice, meta-etice etc.), cercetarea privitoare la elaborarea unor *instrumente de evaluare* adaptate fiecărui context particular şi, respectiv,

activitatea de *aplicare* efectivă a acestor instrumente. Tendința e ca specialişti *diferiți* să se ocupe de fiecare din aceste domenii. De cercetarea etică fundamentală se vor ocupa filosofii; de elaborarea unor instrumente de evaluare morală se vor preocupa echipe interdisciplinare formate din filosofi ai moralei, oameni de ştiință şi specialişti într-o anume ramură a eticii aplicate; iar de aplicarea acestor instrumente se vor ocupa, desigur, specialiştii în etică aplicată (dublă specializare). Nu mai puțin se impune concluzia că în domeniul eticii aplicate va trebui să cultivăm mentalitatea cercetărilor interdisciplinare şi a colaborării specialiştilor (căci ea presupune o dublă competență), în locul mai vechii tentații a filosofilor de a confisca domeniul.

Din această discuție nu trebuie să rămânem cu impresia că în etică nu se poate răspunde la nici o întrebare morală, că toate răspunsurile sunt ambigui şi provizorii. E un fapt ştiut de noi toți, dar trecut prea des cu vederea, că există un acord asupra *majorității* problemelor etice. Toți suntem de acord că e imoral să furi, să ucizi, să violezi etc. Asemenea chestiuni nu fac obiectul unor spumoase controverse academice. Impresia de provizorat şi incertitudine provine de la obiceiul profesorilor şi manualelor de a pune accentul *exclusiv* pe cazurile dificile, dilematice, etern disputabile, provocatoare. Cum e, bunăoară, problema avortului. În problema avortului nu s-a căzut de acord, şi e greu să se cadă, dacă indivizii morali *potențiali* trebuie şi ei protejați de normele morale sau nu ; de asemenea persistă o serie de dezacorduri factuale între medici; în fine, nu s-a putut face în genere o ordonare a prejudiciilor : e.g. dacă moartea e mai rea decât o viață vegetativă marcată de dizabilități greu suportabile. Toate acestea sunt chestiuni aflate într-o intensă dispută etică ; dar atunci când presiunile politice solicită o urgentă rezolvare, problemele de acest fel sunt transferate de obicei dreptului sau politicii care oferă propriile lor soluții; în acest timp, disputa morală continuă. E chiar cazul avortului : noi avem o lege care-l reglementează deşi dezbaterea etică nu s-a terminat aici. Pe de altă parte, trebuie să recunoaştem că moralitatea ca fenomen social (sistemul de norme şi idealuri morale) e un « sistem public *informal* », cu alte cuvinte « este un sistem care nu are judecători autoritari şi proceduri pentru determinarea răspunsurilor corecte ori pentru rezolvarea fiecărui dezacord » - spre deosebire de drept.[36] Dar în ciuda faptului că acele probleme etice care sunt cel mai intens controversate nu au rezolvări unice, « chiar şi în cazul lor e foarte utilă o abordare morală explicită deoarece ea arată că dezacordurile morale legitime au limite semnificative. Faptul că în aceste chestiuni nu există un acord cu privire la răspunsul corect nu înseamnă că nu există nici un acord cu privire la *granițele* a ceea ce este acceptabil ».[37] Prin urmare, nu ar trebui să fim excesiv de pesimişti.

Mai rezultă din cele de mai sus şi că predilecția unor studenți de la Filosofie, care-şi pregătesc teza de licență, pentru aplicații *specializate* (clonare, testare genetică, neuroetica etc.) e greşită (căci ei nu au încă pregătirea necesară – ştiințifică şi metodologică - pentru a aborda asemenea subiecte interdisciplinare); ceea ce ar trebui ei să facă mai degrabă ar fi să asimileze cu răbdare *filosofia morală* în toată varietatea şi subtilitatea ei şi să amâne „aplicațiile" pentru ciclul masteral. Sau să abordeze „aplicațiile" sub forma unor *analize etico-filosofice* de tip tradițional focalizate pe cazuri care nu presupun vreo competență ştiințifică aparte. În fond, competența specifică a filosofilor moralei, ceea ce-i deosebeşte de fizicieni, biologi sau sociologi, constă tocmai

[36] C. D. Clouser, B. Gert, *Common Morality*, în G. Khulshf (ed.), *Handbook of Bioethics*, Kluwer Acad. Pub. 2004, p. 126.
[37] *Idem*.

în *stăpânirea teoriilor etice şi a metodelor intermediare de evaluare morală*, şi nu în rezolvarea unor aplicaţii particulare care cer, în plus, o bună specializare ştiinţifică. Rezolvarea acestor cazuri înalt specializate de etică aplicată presupune, de fapt, o *altă meserie* decât aceea de filosof – anume cea de specialist în etica cercetării sau în bioetică, de exemplu.

Totuşi, cum poate proceda un student care vrea cu orice preţ să scrie o lucrare de licenţă pe tema evaluării morale, să zicem, a unui caz special de avort, cum a fost acela al unei fete de 11 ani violată de o rudă, mult discutat în presa românească. Mai întâi ar trebui să stabilească precis faptele: consecinţele medicale ale avortului/continuării sarcinii, disputele medicilor, probabilităţile evenimentelor etc. Să definească precis terminologia legată de avort. Să citească analize similare ale avortului din diverse cărţi de etică aplicată. Să se întrebe, apoi, ce anume evaluăm? O acţiune singulară (cazul izolat al fetei de 11 ani) sau acceptabilitatea morală a instituirii unei reguli (legi) noi? Sau felul în care ar trebui modificată legea actuală pentru a respecta exigenţele moralităţii? Opţiunea trebuie argumentată (o acţiune singulară s-ar putea să nu aibă o valoare morală dacă nu avem o regulă care să o acopere; or, aici nu avem o regulă sau, mai exact, avem una pe care o considerăm rea). În fine, alegem metoda de decizie etică pe care flerul nostru ne-o indică drept cea mai nimerită pentru acest caz. Putem:

i) să folosim o singură teorie, e.g. teoria şi testul lui Kant (sau a lui Mill, Hare etc.), dar trebuie să precizăm unilateralitatea abordării şi limitele ei (mai sunt şi alte teorii, care sunt criticile aduse metodei lui Kant); întotdeauna, prezentarea testului şi a limitelor lui formează primul capitol al lucrării;

ii) să folosim mai multe teorii, încercând la sfârşit să le comparăm şi să punem în balanţă rezultatele evaluărilor, uzând de flerul nostru moral; şi aici vom sublinia caracterul provizoriu al judecăţii calitative finale;

iii) să folosim un „cadru de evaluare morală" nelegat de teorii (principiismul, matricea etică, morala creştină, metoda cazuistică etc.) cu condiţia să arătăm de asemenea unilateralitatea abordării (pentru ce avantaje a fost introdusă acea procedură, dar şi faptul că nu e singura).

Dincolo de tendinţele actuale din etica aplicată, studierea marilor teorii etice – cum sunt cele ale lui Aristotel, Kant sau Mill – rămâne o condiţie *sine qua non* pentru a putea citi şi înţelege nu numai filosofia morală actuală, ci şi metodele ei; deci, pentru a putea face, într-o formă sau alta, chiar etică aplicată.

Bibliografie:

P. Beauchamp, J. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 1979.

A. R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral REasoning*, Berkeley: University of California Press, 1988

R. Rorty, “Is Philosophy Relevant to Applied Ethics?” *Business Ethics Quarterly*, vol. 16, Issue 3, 2006.
R. Crisp, *Teorii ale virtuții*, în A. Montefiore, V. Mureşan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Alternative, Bucureşti, 1998.